

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

MARZO-ABRIL DE 1932.—NÚMERO 134.

LITTERAE DECRETALES

SANCTI ALBERTI MAGNI, O. P.

PONTIFICIS CONFESSORIS CVLTVS VNIVERSAE PRAECIPITVR ECCLESIAE
ADDITO DOCTORIS TITVLO

«In thesauris sapientiae intellectus et scientiae religiositas» (Eccl. I, 26) habentur. Qua re et Salomon illuminatis verbis profundissimam exhibet rationem, qua a Deo ipse sapientiae possessionem petierit (Sap. VIII, 2), quia nempe sapientia ipsa intime animum cum Deo coniungit, bonaque universa superat iisque antecellit. Ampliore adhuc prorsus et clariore modo ex hac unione vitae perfectioris simulque sapientiae studii corda fidelium sursum eriguntur, utpote qui «instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Iesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi» (Coloss. II, 2-3).

Ideo, quo quis magis per sapientiam ad Deum graditur, eo altius spiritus dominium evehit in se, sapientia «doctrix enim est disciplinae Dei, et electrix operum illius» (Sap. VIII, 4). Divinae autem Sapientiae exemplari homo eo propius accedit quo magis et vivendi et agendi Salvatoris exemplum imitatur, enunciantis: «Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum (Matth. V, 19).

Haec quidem Domini Nostri Iesu Christi vestigia persequens, praeclarissima gloria effulsit, Albertus ille, Ordinis Praedicatorum alumnus, in theologia magister, episcopus quondam Ratisbonensis, qui, vitae contemplativae atque activae rationes miro modo consocians, aetatis suae hominibus posterisque vere magnus apparuit, sicut quoque ob doctrinae eminentiam ac multiplicem rerum omnium peritiam Magni cognomine insignitus est.

Is quidem, saeculo decimo secundo exeunte, Lauingae in Suevia, in Augustana Dioecesi, ex familia militaribus rebus addicta, ortum habuit. E patriae solo perficiendorum studiorum causa discedens, in Italiam profectus est, ut Patavii in liberales disciplinas, medicinam ac scientias naturales sedulo incumberet. Ibi et nascentem Fratrum Praedicatorum Ordinem cognovit et adamavit, quem, avunculi sui devicta reluctantia, hortante Beato Iordano de Saxonia, eiusdem Ordinis Magistro Generali et fervidissimo Iesu Christi praecone, amplexus est, ac inter Sancti Dominici filios adscriptus. In omnibus Deo deditus atque tenera erga Beatissimam Virginem devotione emicans, Albertus mox Coloniam Agrippinam ad explenda theologica studia missus est. Quo tempore animi puritati ingenioque excolendo, de virtute in virtutem proficiens, quasi «gigas ad currendam viam» impense vacabat. Oratione studium mature praeveniando, intellectum totamque vitae consuetudinem ita disposuit, ut ad praedicationem atque animarum salutem apostolicae Fratrum Praedicatorum *religionis membrum* idoneum fieret. Igitur ad fores sapientiae excubans, ita inter aequales excelluit, ut omnium saecularium scientiarum vertices facillime apprehenderet et «de divinae legis fonte adeo salutiferae fluenta doctrinae potaret, quod eiusdem in suo pectore vigeret plenitudo», prout Praedecessor Nortor Alexander IV de eo asserere non dubitavit.

Sacerdotio auctus, ut contemplationis et scientiarum lumina ac thesauros aliis traderet, Albertus lector Hildeshemii, Friburgi, Ratisbonae, Argentorati primum constitutus est. Incredibilem mox ubique terrarum existimationem sibi comparavit, cum in inclita Parisiensi Universitate sacrae facultatis cathedram summo plausu teneret et theologiae magisterio ornaretur. Dein

de iuvenum ingenia instituere Albertus Coloniae proseculus est, ubi superiorum iussu Studium Generale sui Ordinis condidit et moderavit.

Tunc temporis inter plurimos alios celebres celeberrimum habuit discipulum Thomam Aquinatem, cuius praeclarissimum ingenium ipse primus perspexit ac praedicavit, eidemque per totam vitam amicissime in sanctitatis studiorumque aemulatione iunctus perstitit; ipsiusque, iam e vivis erepti, doctrinae puritatem strenue defendit, ac mentis altitudinem merito celebravit.

Cum insuper prudentiae atque iustitiae virtutibus Albertus apud omnes inclaruerit, mirum non est, quod saepe saepius ipse arbiter in publicis privatisque quaestionibus ac contentionibus delectus fuerit, quas rectissimo semper aequitatis sensu eximiaque dexteritate et fortitudine composuit. Eius autem mirabilis in rebus gerendis alacritas, religiosae observantiae cultui atque christianae perfectionis amori coniuncta causa fuit, cur Fratres Praedicatores Germaniae in capitulo provinciali, in urbe Wormatiensi congregati, in eum spem collocantes, Albertum priorem provincialem votis suis designarent.

Optime noverant Patres capitulares, saeculi vanitatem ob rerum temporumque adiuncta, vel apud claustrales viros sensim aliquando irrepsisse, ita ut ad eos in perfecta vita servandos regimine opus esset viri corde sancti, firma voluntate, prudenti consilio, omnigena virtute praediti. Spes eos non fefellit. Albertus namque indefessam et uberrimam dedit operam, ut officio prioris Teutoniae provinciae, quae ab oris Flandriae per Germaniam ad Poloniam usque et Hungariam latissime patebat, studiosissime fungeretur: et non modo coenobia saepe perlustrare, verum et comitia celebrare solebat, ut exemplo quidem suo et voce ad virtutis et regularis observantiae viam sequendam suis subditis stimulos subiiceret, sublime imitatus Divini Magistri exemplum, qui «coepit facere et docere» (*Acta Apost.* I, 1).

Beatissimi viri Alberti in rebus gerendis prudentia eiusque in civilibus negotiis peritia et doctrinae ac sanctitatis fama ad

ipsos Romanos Pontifices pervenerunt, qui gravia atque praestantia officia eidem committere non dubitarunt.

Illud speciali mentione dignum, quod ab Alejandro IV Papa ipsi Alberto, provinciali priori, demandatum est, ut una cum confratribus viriliter in catholicae religionis defensionem ac propagationem inter Livoniae ac Borussiae paganos auxilium praestaret. Et alia quidem munia idem Alexander in regione Brandenburgensi ipsi concedidit.

Cum autem is ab Ordine suo deputatus, religiosorum mendicantium causam simulque Apostolicae Sedis iura vindicare deberet, ad Curiam Pontificiam, tunc Anagninae commorantem, profectus est, ubi in consistorio adversariorum impetum retudit atque tam fulgenti doctrina animos commovit, ut non solum Pontificis praecepto obsecundans, publica disputatione Averroistarum errores profligaverit, sed etiam in Curiae Pontificae schola evangelium secundum Ioannem lucidissime explanaverit. Memoriam etiam mirae suae eruditionis et fulgidissimae virtutis tantam Albertus in Curia ipsa Romana reliquit, ut idem Summus Pontifex Alexander IV, cum Ecclesiae Ratisbonensi, in spiritualibus et temporalibus tunc multipliciter deformatae, pastor novus praeponendus esset, Albertum Magnum selegerit, qui commissum sibi gregem doctrina et exemplo pasceret et regeret et episcopalem sedem aere alieno gravatam sublevaret. In episcopali dignitate consistens, Albertus paupertatem eo libentius servavit, quo eam ad disciplinam ecclesiasticam restaurandam moresque reformandos efficacissimam agnosceret. Inexhausto studii amore et contemplationis prorsus retento, sanctus praesul vel in vitiis extirpandis indefessus, in collapsis moribus erigendis sedulus, in componendis dissensionibus discretus, in adminitrandis sacramentis diligentissimus, a scriptione sacra non destitit, ita ut pari tempore doctrinam promoveret, simulque credito sibi gregi prospiceret. Episcopatus Ratisbonensis abdicatione, quam ab Urbano PP. IV efflagitaverat, obtenta, ad ipsius Summi Pontificis nutum, suam navavit operam moxque «Apostolicae Sedis auctoritate crucis

praedicator per Alemaniam et Bohemiam pro subsidiis Terrae Sanctae» corrogandis renuntiatus fuit. Quo munere apprime perfunctus, ad regularem sui Ordinis consuetudinem ultro rediit, ac reliquos vitae annos praedicando, docendo, scribendo transegit, ac per dioeceses quamplurimas ubicumque rogatus pontificales ritus aliaque episcopalia munia explevit, ita ut, difficillimis susceptis itineribus, in varias regiones abiret, ad diversas quoque civitates, idest Neomagensensem, Antverpiensem, Basileensem aliasque religionis ac pietatis causa accederet, et postquam Argentorati et Herbipoli commoratus fuit, Coloniam Agrippinam rediit, ubi postrema sibi quies erat obventura.

Speciali affectu impulsus erga utriusque sexus religiosos, impensam pro eis curam gessit eorumque conventus ac monasteria de episcoporum mandato saepius cum magno disciplinae religiosae emolumento visitavit, sanctitatis ardorem ac contemplationis lumen ubique incendens. Devota insuper pietatis et religionis provehendae officia ad omnes Christifideles profuse extendebat, nulli consilium vel auxilium denegans. Neque praetereundum ipsum Albertum cum Sancto Ludovico Francorum Rege concordii pietate coniunctum vixisse.

Licet Albertus plerumque reverentiae causa Dominus appellaretur, tamen patrem potius se prae-buit omnium in se filialem fiduciam convertens, iuxta Pauli Apostoli exemplum, qui «libentissime se impendebat et superimpendebatur» pro proximorum suorum animabus (Cfr. II Corinth. XII, 15).

Quamquam iam senio confectus, ad secundum Lugdunense Concilium accessit, in quo Graeci, emissa fidei professione, doctorum expositionibus praemissis, divina gratia ad unionem Ecclesiae feliciter redierunt. Eius etiam Concilii occasione Praedecessor Noster Beatus Gregorius PP. X, Alberto intercedente, Rodulphi de Habsburgo, Romanorum Regis, electionem probavit. Qua re Albertum utrique ordini societatis tum ecclesiasticae tum civilis denuo consuluisse procul dubio affirmari potest.

Verum immensa utique haec negotiorum, quae inspeximus

moles parvificiendi veluti videtur si cum ingentibus studiorum laboribus institutis ac voluminibus ad eodem doctissime conscriptis conferatur, in quibus eius ingenii acumen et vis eximia, mentis amplitudo atque altitudo, dives eruditionis copia, ornae ac defendendae fidei indefessus ardor eminenter elucet.

Quapropter historiographi et eius vitae scriptores iure meritoque eum propter singularem intellectus universalitatem extollunt, qui non solum divinas res contemplatus est vel philosophicas veritates, sed etiam omnes alias scientias humanas attigit atque illustravit, quae hodie naturales vocantur. Imprimis iam Bartholomaeus Lucensis, coevus, episcopus Torcellanus, affirmavit Albertum quod ad scientias universas excolendas et docendi methodum attinet, inter doctores maxime excelluisse. Re quidem vera Alberti Magni operum pene innumerorum titulos iam inspicienti subito evidenter apparet, nullam particularem scientiam effugere ingenium eius, cum de astronomia, cosmographia, meteorologia, climatologia, physica, mechanica, architectura, chimia, mineralogia, anthropologia, zoologia et botanica lucentissime disseruerit. Quibus insuper scriptis varia de practicis artibus opera utpote de texendi, navigandi peritia, sicut etiam de agricultura hisque similibus sunt adiungenda.

Constanti autem mentis intentione Magnus Albertus, sicut verus doctor catholicus, non sistit in huius mundi adspectabilis contemplatione, prout modernis rerum naturalium investigatoribus quam frequenter accidit, sed ad spiritualia et supernaturalia ascendit, omnium scientiarum concordem iuxta tamen subiecta varie sibi subordinata coordinationem statuens, ab inanimatis ad viventia, a viventibus ad spirituales creaturas, a spiritibus ad Deum mire progrediens.

Et re vera Deus Ipse, omnium bonorum munificentissimus Dator, Albertum indole atque necessariis auxiliis ad tantum opus perficiendum ditaverat. Ipsi enim inerat veritatis insatiata cupiditas, indefessa ad res naturales attentio earumque investigatio, imaginatio fervida simul cum firma memoria, erga sapientiae antiquae monumenta amor, et praecipue religiosa mens qua admiranda Dei sapientia, in ipsis creaturis relucens, clare

percipitur. Unde sacer Psalter ad Dei laudem omnia mundi elementa invitabat, et in Iob sicut et in libro *Sapientiae* atque in *Ecclesiastico* ad munificentissimum talium bonorum Largitorem benedicendum et exaltandum Spiritus Sanctus homines impellit.

Hoc autem potissimum est mentione dignum, quod veteris quemque sapientiae florem laboriosissimo studio ipse collegit, et quidquid veritatis humana ratio innata vi acute investigaverat, expurgatis quidem erroribus, subtiliter meditatus est, atque ad fidei veritatem illustrandam eamque a variis impugnationibus tuendam saepe feliciter adhibuit. Quod praecipue subsidium ex Aristotelis operibus, quae tunc temporis latius evulgari in Europa coeperunt, aptissime deprompsit. Falsis namque Aristotelismi interpretationibus reiectis, impendens catholicae doctrinae periculum non solum ipse propulsavit, sed veteris philosophiae telum ex hostium manibus veluti ereptum ad revelatae veritatis defensionem valide retorsit. Eo igitur praeprimis auspice, *Scholastica*, sanioris Aristotelismi genuinis thesauris sibi additis, expeditiorem viam inivit, ut miram quae adest rectae rationis cum fide cohaesionem maiori luce illustraret. Alberto praeunte, Thomas deinde Aquinas, dilectus eius discipulus, perennis philosophiae culmina atque altissimos sacrae Theologiae vertices felici ausu conscendit.

Itaque eius labore et opera, philosophia tota, sed praecipue Aristotelica, Theologiae christianae validum quidem et aptissimum instrumentum sub revelationis supernaturalis lumine evasit.

Hoc enim supremum et constans fuit totius vitae intellectualis Alberti propositum, quare quidquid veri, quidquid pulchri, quidquid sublimis, in Ethnicorum sapientia invenitur, discere et Ipsi Creatori, qui est Prima Veritas, Summa Pulchritudo et Essentialis Perfectio, offerre et fere consecrare voluit. Sicque Albertus vincula dirupit, quibus naturalis scientia in Gentitium, Mahumetanorum ac Iudaeorum potestate tenebatur, vel a quibusdam tunc temporis piis hominibus, ob abusus qui irrepserant, cum diffidentia quadam respiciebatur, quasi magnum pro

fidelibus periculum in seipsa occultaret. Verus Theologus nullum ipse damnum in naturae vel naturalis rationis operibus recte investigatis pertimuit, cum eadem Ipsius Creatoris lumen in se ferant.

Ita inter medii aevi Doctores, praecipue Albertus sui temporis scholis scientificae antiquorum culturae divitias, modo vero organico, in sua magna encyclopaedia, quae ab infimis notionibus usque ad Sacram Theologiam extenditur, egregie transmisit. Nil mirum igitur, si apud antiquos in confesso sit, Albertum Magnum «totum scibile scivisse, nullum doctrinae genus ignorasse» (Pius II) «ac sui temporis stuporem et miraculum congrue dici posse» (Ulricus de Argentina). Nil mirum etiam eundem apud antiquos «Doctoris universalis» titulum et «philosophorum omnium totius christianitatis solis praeclarissimi» (Henricus de Hervodia) famam fuisse adeptum.

His autem encomiis viri docti, etiam acatholici, nostrae aetatis suffragari non dubitant, dum in eo maximum totius medii aevi naturalium rerum investigatorem extollunt. Ex quibus opportunè quidam scriptor eximius Albertum vocat «studii naturalis in Occidente antesignanum perspicacissimum, qui primus religioni christianae adsimilavit, atque iniunxit sublimes illos Graecae sapientiae fontes, qui primus naturalem historiam doctrinae ecclesiasticae parem posuit, qui primus res naturales germanicas ex arte descripsit, qui primus rerum creatarum formas ad rationes morphologicas revocare conatus est, denique qui primus atque unus historiam totius naturae per omnes explicuit, partes» (Carolus Jessen).

Praeterea hunc sibi vindicavit honorem, quod neque in Philosophia nec in Theologia nec in Scripturarum interpretatione fere ullus alius doctor, excepto Sancto Thoma exstitit, qui tantam auctoritatem sibi comparaverit. Nimis utique longum est Alberti Magni pro theologicae scientiae incremento merita ostendere et enucleare.

Ut enim Theologiae operam navaret, animus ipse suus eundem impellebat. Auctoritatem, quam in re philosophica sibi comparaverat, mirum in modum amplificavit, cum, ut diximus,

philosophia, ad Theologiam scholastico systemate recte explanandam, velut instrumento usus est. Quapropter et ipse huius quoque Theologiae methodi prae primis auctor dicitur, quae in Christi Ecclesia ad nostram usque aetatem Clericis regula ac norma tutissima permansit.

Beati Alberti theologica opera amplissima sicut et perspicua eius in Sacra Scriptura Commentaria nedum lucidissimam mentem ac profundam de catholica doctrina cognitionem, verum etiam tam suavem pietatem animasque Christo adiungendi vehemens desiderium produnt, ita ut procul dubio Sanctum de rebus sanctis disserentem in istis operibus summopere dignoscamus.

Hic recolere praestat eius «Summam Theologicam», quae pietatem ac sapientiam pariter redolet; «Commentarium in Evangelium Sancti Lucae», quod eum sacrae paginae peritum interpretem ac securum demonstrant; dulces suavesque «Tractatus de laudibus Beatae Virginis», in quibus eius amor affectusque ardentes erga Dei Matrem panduntur; scripta illa incomparabilia «De sacrosancto Altaris Sacramento», in quibus ipse sinceram suam fidem in Deum et fervidam devotionem in Divinae Incarnationis mysterio colendo luculenter ostendit. Mysticae denique elucubrationes commemorandae sunt, ex quibus eum per Spiritus Sancti gratiam ad infusae contemplationis altitudinem elevatum comperimus, et ex quibus saeculo decimo quarto in Germania mystice vivendi normam principium et originem duxisse conspiciamus.

Omnia denique opera ista Alberti auctoritatis in theologica scientia monumenta sunt numquam interitura. Quinimo et cum Praedecessore Nostro f. r. Leone XIII de tota Alberti Magni doctrina iure affirmare possumus: «Quamquam post Alberti aetatem incrementa cuivis scientiarum generi complura attulit dies, eius tamen vis et copia doctrinae, quae Thomam aluit Aquinatem et aequalibus eorum temporum miraculo fuit, non potest vetustate ulla consenescere».

Quae huiusque diximus sufficiant ad magnitudinem aliqua-

tenus adumbrandam tum eximiae sanctitatis vitae, tum mirabilis Alberti doctrinae, qui, post tot ac tantos labores in vinea Domini exantlatos de Ecclesia catholica omni ex parte optime meritus, die decimaquinta mensis Novembris anno millesimo ducentimo octuagesimo hanc peregrinationem placidissime deseruit, ut beata aeternitate frueretur.

At post tanti luminis obitum, numquam tamen eiusdem splendidus fulgor defecit. Albertus Magnus revera in Christi Ecclesia adhuc illucescit scientiae suae eminentia; illucescit vitae sanctitate virtutibus omnibus adornata; illucescit et prodigiorum fama quae in vita et post mortem ab ipso patrata fide digni scriptores omni quidem tempore asserunt, ita ut et Nos cum Sancto Petro Canisio, Ecclesiae Doctore, qui illum «Germaniae lumen» appellat, hoc de Alberto Magno affirmare possimus: «vitae munditia, sapientia et subliminibus scientiis excellens» fuit... «Honorem eius et santitatem Dominus Deus plurimis miraculis ostendit».

Nemini igitur mirum videatur, quod Beato Alberto, post eius mortem ecclesiasticus ac publicus cultus tributus est, cuius manifestationes et praerogativae tot sunt ac tanti momenti. Et in hoc laetamur, quod plures Praedecessores Nostri, «attentis Beati Viri in Ecclesiam praeclaris meritis» (Clemens X) ad eius cultus extensionem pretiosos contulerint favores. Innocentius nempe VIII anno millesimo quadringentesimo octuagesimo quarto Fratribus Ordinis Praedicatorum Coloniensibus ac Ratisbonensibus, ut in Beati Alberti honorem altaria erigerent ac festum liturgicum peragerent, benigne concessit; quae concessio beatificationi vere aequivalet. Gregorius XV autem privilegium hoc ad Cathedralis Ratisbonensis Capitulum et Clerum anno millesimo sexcentesimo vigesimo secundo vivae vocis oraculo tribuere dignatus est. Urbanus VIII B. Alberti liturgicum festum civitati Lauingae anno millesimo sexcentesimo trigesimo primo indulxit ac postea, anno millesimo sexcentesimo trigesimo quinto Romanorum Imperatore instante, ad totius Germaniae Fratres Praedicatores extendit. Alexander VII idem indultum Fra-

tribus eiusdem Ordinis in ditione Veneta degentibus anno millesimo sexcentesimo sexagesimo quarto elargitus est; ac denique Clemens X, anno millesimo sexcentesimo septuagesimo benigne annuit, ut in toto Praedicatorum Ordine Festum Beati Alberti Magni cum Officio et Missa solemni ritu quotannis in perpetuum perageretur. Praeterea Pius IX toti Archidioecesi Coloniensi anno millesimo octingentesimo quinquagesimo sexto sub ritu semiduplici huiusmodi festum, postea anno millesimo octingentesimo septuagesimo ad ritum duplicem elevatum, celebrari permisit. Tribus post annis idem Pontifex in Ecclesia S. Elisabeth prope Curiam Riariam quondam exstante, in qua Catholicorum virorum Germanicae nationis societas in Urbe erat constituta, ut Missa de Beato Alberto Magno a Sacerdotibus ibi celebrantibus legeretur, indulxit. Postremis hisce temporibus autem aliis Germaniae dioecesibus, uti Monacensi-Frisingensi, Friburgensi, Ratisbonensi, Augustanae, Herbipolensi et Rottemburgensi, et, in Gallia, Parisiensi Archidioecesi liturgicum B. Alberti festum indultum est. Nec oblivioni relinquendum est quod indulgentia plenaria in eiusdem festo hac illac, immo hac ipsa in Urbe, a Nostris Praedecessoribus gratiose concessa est; neque etiam praetereundum de quodam templo Rigae in Sancti Alberti honorem dedicato, sicuti etiam de plenaria indulgentia in perpetuum pro idem templum visitantibus ex benigna largitione a Leone XIII.

Quare nil mirum, quod ob tantam huius viri sanctitatis doctrinaeque praestantiam, de eius canonizatione ac etiam de Ecclesiae Doctoris titulo pro eo ab Apostolica Sede obtinendo iampridem cogitatum est. Praecipue vero post sacri ipsius corporis solemnem translationem, anno millesimo quadringentesimo octuagesimo tertio paractam; et iterum ac ardentius sub saeculi XVII initio, saepe ad hoc impense adlaboratum est; quod tamen propter bellorum calamitates, et commercii epistolaris cum hac Romana Curia difficultatem, ad felicem exitum pervenire nequivit.

Piissimum itaque ac saeculare votum solvere cupientes Sa-

crorum Germaniae Antistites, Concilii Vaticani tempore, Beati Alberti Magni causam reassumendam instanter ab hac Apostolica Sede afflagitarunt; sed ob notas Ecclesiae procellas, sive in Italia, sive in Germania, exortas, expleri hae preces nullimode valuerunt.

Denuo, solemni modo, diebus nostris S. R. E. Cardinales, Patriarchae, Archiepiscopi, Episcopi, Praelatique quam plurimi ex omnibus orbis partibus, simul ac Abbates et Religiosarum Sodalitatum Praesides, praecipue Studiorum Universitates ac Facultates, Seminaria et Collegia, Virorum Doctorum Societates, totius Germaniae Catholicae viri ac mulieres nobilitate, scientia ac in rei publicae administratione praestantes, instantissime supplices Nobis preces porrexerunt, ut Beatum Albertum Magnum Sanctorum aureola Doctorisque Ecclesiae titulo decoraremus.

Rem itaque, profecto votis quoque Nostris consentaneam, mature perpendendam duximus, eo vel magis, quod Alberti Magni glorificatio ad animas suavissimo Christi iugo aptius subiiciendas hodie praecipue opportuna videatur.

Albertus Magnus talis quidem est Sanctus, in cuius exemplum aetas nostra, pacem ardentem quaeritans et a scientiae inventis mira sibi repromittens, intentis oculis maximo cum emolumento intueri potest. Quamvis enim hodie populi omnes pacem vehementer exoptant, tamen de ratione et via ad eam consequendam aptioribus minime conveniunt: imo ipsa verae pacis fundamenta, iustitiam scilicet et caritatem, reapse praetermittunt. Ad Sanctum igitur Albertum Magnum confidenter respiciant omnes. Ipse namque totis visceribus adhaesit gloriosissimo Deo, qui utique «non est dissensionis Deus, sed pacis» (*I Corinth.*, XIV, 33), illius nempe pacis quae exsuperans omnem sensum fidelium corda et intelligentias custodit (*Phil.*, IV, 7). Hic Albertus, qui in vita sua ad pacis foedera inter civitates et principes, populos singulosque homines ineunda felici exitu strenue adlaboravit, perfectum nobis veluti typum exhibet arbitri pacis, pro ea qua pollebat ad conciliandos animos auctori-

tate, ex eius doctrinae et sanctitatis fama profecta una cum tanta dignitate personae, sacro sacerdotii characterе nobilitata. Equidem ille in se vividam expressit Christi Salvatoris imaginem, qui Princeps Pacis in Sacris Litteris salutatur.

Scientia quoque quam maxime ad pacem stabiliendam conducit, si rectae vero rationi ac fidei supernaturali subiiciatur. Quae quidem subiectio ad ipsius scientiae nobilitatem, soliditatem ac veritatem omnimode firmandam necessaria videtur. At quam frequenter nostra praecipue aetate subiectio huiusmodi in investigationibus scientificis negligatur ac despiciatur plane compertum est. Immo contra fidem rectamque rationem ipsa quidem adhibetur scientia; quae, «Deo scientiarum Domino» derelicto, suis tantum viribus confidens in illum numquam satis deplorandum materialismum procul dubio incidit, qui, neminem latet, profecto morum dissolutionis totque in re oeconomica malorum causa est, quibus fere totius orbis populi infeste pervertuntur acriterque cruciantur. In Alberto Magno autem scientiae, humanae divinaeque radii mirabiliter conveniunt, ac circa ipsum lucentem aureolam efformant.

Ipse suo praeclarissimo exemplo omnes admonet, inter scientiam et fidem, veritatem inter et bonum, inter doctrinam et sanctitatem, nullam exsistere oppositionem, intimam potius cohesionem adesse. Ita etiam, sicuti Sanctus Hieronymus e deserto, ipse Albertus suis mirabilibus scriptis tamquam potenti voce, fortiter conclamat atque uberrime demonstrat, scientiam veri nominis et fidem vitamque ex fide sancte actam concorditer in hominibus vigere posse, immo debere, cum fides supernaturalis complementum perfectionemque scientiae validissime communicet.

Neque enim, ut athei diebus vel nostris circumferunt, per christianam disciplinam et christianae perfectionis studium destruuntur vel fraguntur hominis indoles aut robur voluntatis, civilis actuositas, humani ingenii nobilitas, sed e contra evincitur gratia naturam perficere, eamque evolvere, evehere ac mire nobilitare.

Quibus omnibus mature perpensis, quo Magnus hic Albertus iure meritoque Sancti appellatione honoribusque ab omnibus Christifidelibus magis magisque colatur, idemque, veluti lucerna super candelabrum posita, in universa Ecclesia clario-re luce elucescat, ac ita illud suppleremus quod ad eiusdem Alberti gloriam adhuc deesse videretur, desiderium quoque Nostrum in dies succrescens, per aequipollentem canonizationem, tandem explendum duximus.

Cum igitur ad tantum eventum tempora nostra satis matura videantur, cumque in hoc negotio omnes conditiones reperiuntur ab antiquissimo Ecclesiae usu ac iure in similibus adiunctis requisitae specialem normam viamque adhibere decrevimus, quam plures Praedecessores Nostri iam pro aliorum Servorum Dei canonizatione nonnumquam adhibendum censuerunt.

Itaque rem totam SS. Rituum Congregationi expediendam commisimus ac proinde dilecti Filii Nostri S. R. E. Cardinales eidem Sacrae Congregationis praepositi, in ordinario coetu die decima quinta mensis huius decembris habito, audita dilecti Filii Nostri Francisci Cardinalis Ehrle, Causae Ponentis, relatione; attenta Historicae Sectionis de vitae sanctitate B. Alberti et de cultus legitimitate eidem exhibiti inquisitione, ex officio peracta, nec non sententia, scripto data, pariter ex officio, a duobus doctis viris, in operibus iusdem Beati apprime versatis, super eius doctrina; audito quoque Officialium eiusdem Sacrae Rituum Congregationis Praelatorum voto, momentis omnibus sedulo perpensis, matureque discussis, unanimi consensu quotquot frequentes aderant, Nobis consulendum pro gratia concedenda, censuerunt. Nos autem, die sequenti, idest hodie, de his omnibus relatione attente audita per dilectum Filium Salvatorem Nalucci, Fidei Promotorem Generalem, Nobis exhibita, in omnibus annuentes. Sacrae Congregationis votum libentissime excipiendum duximus. Suprema itaque Nostra Apostolica auctoritate praecipimus, ut Sancti Alberti Magni festum cum Officio et Missa de Confessore Pontifice, addito Doctoris titulo, sub ritu duplici minori, die eius natali, hoc est die decima quarta mensis Novembris in universa Ecclesia singulis annis celebretur.

Quamplurimae ergo benignissimo Deo gratias agantur, qui mirabili suae Providentiae consilio, per humilitatem Nostram coram militanti Ecclesia, Alberti Magni gloriam perficere dignatus est, ipsum nostra potissimum aetate veluti «lucernam luminosam corpus totius Ecclesiae tamquam sidus matutinum sua fecunditate illustrantem» (Anonym. Ord. Praed. saec. XIV) ostendens, qui vere non soli sibi laboravit, «sed omnibus exquirentibus veritatem» (*Eccli.* XXIV, 47).

Adsit igitur Sanctus Albertus Magnus adprecator, qui sapientiam virtutemque a prima iuventute exquirens, iugum Domini libenter ferens instar Pauli Apostoli nihil sanctius habuit quam in captivitatem redigere omnem intellectum in obsequium Christi (*II. Corinth.* X, 5).

Omnibus itaque, quae inspicienda erant, bene perpensis, certa scientia, apostolicae auctoritatis Nostrae plenitudine, omnia et singula quae supra diximus confirmamus, roboramus, iterum statuimus, ac praecipimus, universaeque Ecclesiae catholicae denunciamus; mandantes ut earundem praesentium transumptis sive exemplis, etiam impressis, manu tamen alicuius Notarii Apostolici subscriptis et sigillo munitis, eadem prorsus tribuatur fides, quae hisce Nostris Litteris haberetur, si exhibitae vel ostensae forent. Si quis vero has Litteras Nostras declarationis, decreti, mandati, et voluntatis, infringere vel ausu temerario contraire aut attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli, Apostolorum Eius, se noverit incursurum.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo trigesimo primo, die decima sexta mensis decembris, Pontificatus Nostri anno decimo.

† EGO PIUS, CATHOLICAE ECCLESIAE EPISCOPUS.

FR. ANDR. CARD. FRÜHWIRTH,
Cancellarius S. R. E.

C. CARD. LAURENTI,
S. R. C. Praefectus.

La Maternidad de la Virgen María en el Concilio de Efeso

Entre lo mucho que se ha escrito sobre la Maternidad de la Virgen María a propósito del concilio celebrado en Efeso el 431, se ha omitido el tratar *exprofesso* sobre la argumentación teológica utilizada por los Padres del Concilio, y la naturaleza del método que han seguido para determinar esa verdad. Es un trabajo que no se presta, efectivamente, a expansiones líricas, ni da ocasión propicia a juegos literarios. Pero es de suma utilidad para la Historia de la Teología Positiva.

Hablando del Concilio en general se suele decir que su argumentación se reduce a invocar el testimonio de la Tradición. No otra cosa parece verse en la continúa consulta que hacen los personajes que intervinieron, a las Escrituras, los Santos Padres, y, de un modo más señalado, a la fe de Nicea. Pero en nuestro caso ni en las Escrituras, ni en el símbolo de Nicea se halla el título de θεοτόκος que dieron a la Virgen unánimemente los Padres de Efeso. Y en la larga serie de testimonios patrísticos que se leyeron en la primera sesión, pocas veces aparece semejante vocablo. Pero ya advierte S. Cirilo en su epístola a los monjes: «Esa verdad nos han dejado los Apóstoles aun cuando no se hayan acordado de esa palabra» (1). Este pensamiento lo repite en otras ocasiones de diferente manera. Y aunque haya dicho en una carta dirigida a unos murmuradores que «si no fuera demasiado molesto, muchos volúmenes de diversos Padres enviaría, en los cuales se halla no una sola vez, sino frecuentísimamente traída esa palabra de θεοτόκος» (2), es lo cierto que le acosaron despiadadamente, alborotando con el silencio de las Escrituras y del símbolo de Nicea. No le bastaba, pues, a S. Cirilo *citar* la Sagrada Escritura y el Símbolo de Nicea, como pudiera hacerlo tratándose, por ejemplo, de la divinidad del Logos. Era necesario *deducir* de esas fuentes que la Virgen era θεοτόκος. Se veía obligado a hacer inter-

(1) Ed. SCHWARTZ, ACO. I, 1, págs. 11, 29. MANSI, IV, 592 B.

(2) ACO. I, 1, 1, págs. 109, 25. MANSI, IV, 1000 E.

venir un *raciocinio*. Era poco para sus adversarios el *invocar* la Tradición; tenía que ponerse *en armonía* con ella. Como veremos, S. Cirilo invoca sólo la Tradición para probar las dos premisas de su raciocinio, pero no la conclusión que sólo trata de hacer ver cómo no está en pugna con la doctrina enseñada explícitamente por las Escrituras y el Símbolo de Nicea. El documento que mejor da a conocer esa actitud de S. Cirilo, tan eminentemente teológica, se halla en la epístola que escribió a los monjes de Egipto: «Como es muy probable que no han de faltar algunos que estimen conveniente corroborar con la Sagrada Escritura lo que aquí digamos, y hasta llegarán a decir que aquel gran concilio [de Nicea] jamás llamó a la madre del Señor θεοτόκος, ni decretó nada sobre el particular, urge tratar cómo aquel misterio de la encarnación—οἰκονομίας—de Cristo fué enseñado en las Sagradas Escrituras, lo que haremos poniendo todo el cuidado y atención. Y también expondremos lo que aquellos padres [de Nicea] dijeron a este propósito... *Lo cual se llevará a cabo con facilidad si se pone de manifiesto que el engendrado por la Virgen es Dios por naturaleza. Probado esto no hay motivo ninguno para dudar de que la Virgen sea y deba llamarse θεοτόκος*» (1). No otra fué la actitud de los Padres de Efeso como se verá más adelante.

El conflicto teológico.

Cuenta Sócrates Escolástico en su Historia Eclesiástica, I. VII, c. 32 (2), que «Anastasio, sacerdote, compañero de Nestorio en Antioquía, y tenido en mucha consideración por éste, predicando un día enseñó que no debía llamarse a María Madre de Dios—θεοτόκος—porque era un ser creado—ἄνθρωπος—y de un ser creado no podía nacer Dios. Semejante doctrina conturbó enormemente los ánimos de todos, clérigos y seglares. Porque ya habían aprendido de antiguo que Cristo era verdadero

(1) ACO. I, 1, 1, págs. 12, 21-31. MANSI, IV, 593 AB.

(2) *Historiae Ecclesiasticae*. Scriptores graeci. Graecolatine nunc primum editi, ex interpretatione JOANNIS CHRISTOPHORSONI Angli Cicestrensis quondam Episcopi, et recognitione SUFFRIDI PETRI Icti Clarissimi, una cum variis lectionibus et additionibus Codicum, quibus hic interpres usus est, suis locis insertis; aliis item variis lectionibus ex [hay una palabra duramente tachada por la Inquisición] nostrae aetatis virorum exemplaribus, Josephi Scaligeri, Jacobi Cuicij, Jacobi Bongarsii, et Jani Gruterii, ad oram cujusque paginae fideliter relatis, adeo ut quicquid sive in dictionibus, sive in sententiis universae historiae graecae obscurum, depravatam, mancum atque imperfectum hactenus fuit, nunc illustratum, restitutum, et omnibus suis numeris ac partibus absolutum, adjecto rerum memorabilium INDICE locupletissimo, prodeat.—Coloniae Allobrogum, excudebat Petrus de la Roviere. MDCCCXII. Tom. I, pág. 757 BE. MIGNE, P. G., LXVII, 808. MANSI, IV, 1104 AD.

Dios y no por la encarnación quedó el hombre separado de la divinidad... Levantado un gran tumulto, como dije, por esta cuestión, Nestorio, tratando de confirmar la opinión de Anastasio (pues como le tenía en tanta estima no quería que lo tomaran por un blasfemador de Cristo), predicó muchas veces sobre ese tema, y acerca de él explicó de un modo belicoso sus teorías, rechazando en absoluto el vocablo θεοτόκος. Pero como el debate se orientó por otros en dirección contraria surgió una división en la Iglesia tan grande que, al modo de los combatientes en una pelea nocturna, se acometían a ciegas, y ya sustentaban una opinión, ya otra, y hasta lo que habían afirmado una vez, en el mismo momento lo volvían a negar. Para muchos Nestorio defendía que el Señor era solo hombre y que trataba de introducir en la Iglesia las opiniones de Pablo de Samosata y Fotino. A tal extremo llegaron la controversia y el tumulto que sólo se esperaba calmarlos en un concilio general».

San Cirilo en una epístola (1) dirigida al papa Celestino, y en la que se propone contarle todo lo acaecido a propósito de la nueva herejía, nos da otros detalles, o una narración distinta de la de Sócrates, y que es útil recoger aquí para averiguar todo el alcance del conflicto. Después de hacer saber que le escribe acosado por su conciencia y por el enorme incremento que ha tomado la herejía, le dice: «Este, pues, del cual he hecho antes mención [Nestorio], desde que fué creado obispo [de Constantinopla] enseñó en sus predicaciones a los de la población y a los peregrinos, los cuales acuden en gran número de las villas y lugares, cosas absurdas, extrañas a la razón y completamente desacordes con la fe apostólica y evangélica, que con tanto afán guardaron nuestros mayores y nos dejaron como preciosa margarita. Ya envié a Vuestra Santidad, como testimonio de sus enseñanzas, las muchas homilías que predicó y aún continúa predicándolas». Dícese a continuación cómo estuvo a punto de romper con Nestorio expulsándole de su comunión. Pero creyó más conforme al espíritu cristiano amonestarle fraternalmente por medio de cartas, invitándole a dejar sus opiniones. Y cuando esperaba su enmienda absteniéndose de enseñar cosas contrarias a la persona de Cristo, «descubrimos lo quebradizo de nuestras esperanzas en el siguiente suceso: Había en Constantinopla un obispo llamado Doroteo, el cual sentía y opinaba lo mismo que Nestorio; hombre ambicioso, adulator y audaz en su lenguaje. Pues éste, en el momento de mayor concurso de fieles en la Iglesia, en presencia de Nestorio se levantó y con fuerte y poderosa voz se atrevió a decir: Si alguno dijere que María es Madre de Dios—θεοτόκος—sea anatema (2). Una protesta clamorosa se elevó entre

(1) ACO. I, 1, 5, págs. 10 ss. MANSI, IV, 1012 E, 1013 AD, 1016 E.

(2) MANSI, IV, 1000 BC, 1053, BC.

los fieles, los cuales abandonaron inmediatamente el templo, porque nadie quería participar en los santos misterios con gente que profesaba semejante doctrina. Y todavía continúan no asistiendo a la sinaxis los constantinopolitanos, exceptuados unos pocos aduladores». Recuerda a continuación la carta dirigida a los monjes de Egipto para precaverlos de la herejía, y cómo se enviaron copias a Constantinopla, lo que le valió la enemistad de Nestorio y la adhesión de muchos magistrados. Y al final insinúa: «No queriendo [Nestorio] enseñar personalmente tales cosas, indujo y sobornó al citado Doroteo para que lo predicase, presidiendo él y oyéndolo».

Según las narraciones de Sócrates y S. Cirilo parece ser que antes de Nestorio, Anastasio o Doroteo no tenía vida, ni siquiera existencia; esa herejía, siendo precisamente ellos los primeros en lanzarla. Sócrates juzga a Nestorio a la luz del resultado histórico, S. Cirilo a la luz de su fe.

Nestorio en algunas de sus cartas cuenta de distinta manera la génesis de la herejía, y da un sentido contrario al de Sócrates y S. Cirilo a su actuación en los primeros momentos. En una de las cartas que escribió al papa Celestino le dice: «La novedad del error exige de los verdaderos pastores suma circunspección. Por lo cual, habiendo sorprendido aquí en algunos una enorme gangrena en la ortodoxia, nos vemos precisados todos los días a usar con los enfermos de blandura y dureza. No es una gangrena cualquiera, es algo que se acerca a la podre de Apolinario y Arrio. Confunde frecuentemente con una mezcla la unión de Dios con el hombre, hasta tal punto que algunos de nuestros clérigos, unos por impericia y otros por malicia herética que antes ocultaban, padecen la enfermedad de la herejía y blasfeman abiertamente de Dios Verbo, substancial al Padre... Se han atrevido con cierta mesura a tratar de Dios a la Virgen *Christotocon*, pues no sienten empacho en llamarla *Theotocon*, a pesar de que aquellos santos padres de Nicea no han dicho de la santa Virgen otra cosa que Nuestro Señor Jesucristo incarnatus est ex Spiritu sancto et Maria virgine. Y no menciono las Escrituras, las cuales siempre llaman a la Virgen madre de Cristo, pero no del Divino Verbo» (1).

En una carta escrita a Juan de Antioquía le dice: «Creo que ya tenéis noticia de que cuando vinimos aquí encontramos divididos sediciosamente algunos de los que pertenecen a la Iglesia, enemigos de sí mismos. Unos llamaban a la Virgen tan sólo *Theotocon*, otros en cambio *Anthropotocon*. A fin de aunar los dos bandos y evitar en lo posible que ninguna oveja pereziese, a imitación del mismo hombre Dios, llamé a la Virgen *Christotocon*» (2),

(1) MANSI, IV, 1021.

(2) HARDOUIN, I, 1332 E.

De modo que según el mismo Nestorio no fué él por sí mismo o por otro quien lanzó la herejía, sino que la había encontrado ya con vida cuando fué a Constantinopla. No hizo más, para evitar la lucha y contentar a todos, que proponer, como más conveniente para la paz y más en consonancia con la fe, la fórmula: «Madre de Cristo». Pero siempre aparece Nestorio interviniendo en el debate como parte principalísima y eficaz. Y esa intervención es la que nos interesa analizar. Como advierten Sócrates y S. Cirilo se redujo a una porción de sermones. Y a este propósito y reflejando esas circunstancias se conservan algunos entre las trece homilías que nos ha transmitido Mario Mercator en una traducción latina (1). Fueron predicados durante los años 428 y 429.

He aquí la actitud que adoptó desde un principio, no abandonada en el transcurso de la lucha, y la interpretación que dió a su postura, tal como se desprende del primer discurso pronunciado el 428, seguramente el día de Navidad: «He notado poco ha que muchos de vosotros deseáis saber de mí qué título conviene dar a la Virgen María, si el de Madre de Dios, *Theotocos*, o el de Madre del hombre, *Anthropotocos*. Escuchad mi respuesta: Decir que el Verbo divino, segunda persona de la Santísima Trinidad, tiene Madre, ¿no es, por ventura, aprobar el desatino de los paganos que dan madres a sus dioses? La carne no puede engendrar nada más que la carne (2), y Dios, espíritu puro, no puede ser engendrado por una mujer, la criatura no puede dar a luz al creador... No, María no ha dado a luz a Dios, de quien ha venido la redención de los hombres, y el Espíritu Santo no ha creado al Verbo, persona como él de la Trinidad. María ha dado a luz al hombre en el cual encarnó el Verbo; ella ha engendrado el instrumento humano de nuestra salvación. El Verbo se hizo carne en un hombre mortal». Este documento nos da el sentido y el contenido doctrinal de las disputas y disensiones a que aluden Sócrates y San Cirilo.

En este momento, al decir de Evagrio Escolástico, debe colocarse probablemente la intervención de Eusebio, Obispo de Dorilea, entonces sólo abogado, como puede colegirse de estas palabras que coloca en el libro I, cap. IX de su Historia Eclesiástica (3): «siendo abogado fué el

(1) SCHWARTZ, t. I, vol. V. MIGNE, P. L., XLVIII, 699-862; P. G., LXI, 683; HARDOUIN, I, 1333-1334.

(2) MANSI, IV, 1104 E. HARDOUIN, I, 1337 C.

(3) *Graecorum Ecclesiasticae Historiae Scriptorum*. HENRICUS VALESIIUS. Graeca ex Mss. Codicibus emendavit, latine vertit, et annotationibus illustravit. Ad novissimam editionem Parisiensem castigatissime recusa. Prostat Amstelodami apud Henricum Wetstenium. MDCCXCV. Cum Privilegio Ill. et Praep. Ordinum Hollandiae et Westfrisiae. Vol. III, págs. 266 A.—*Historiae Ecclesiasticae scriptores graeci*. Coloniae Allobrogum. MDCCXII. Tom. II, págs. 497 C.—MIGNE, P. G., LXXXVI b, 2446. Edit. BIDEZ ET PARMENTIER. *The Ecclesiastical history of Evagrius*. London. 1898.

primero en combatir la blasfemia de Nestorio». Sus primeras palabras de protesta y reto parece haber sido estas: «Lo que oímos es una mentira y una blasfemia; la verdad es que el mismo Verbo de Dios engendrado por el Padre desde la eternidad ha nacido de nuevo según la carne de una mujer para redimirnos» (1). Se llevó todas las simpatías de los constantinopolitanos ortodoxos. Pero no parece que debió contentarse con esa sola protesta, pues seguramente que fué él quien compuso y fijó en la puerta de la iglesia un pasquín en el que se trata de identificar la doctrina de Nestorio con la de Pablo de Samosata, condenado en el concilio de Antioquía de 269 o 370 (2). Probada esa identificación estaba dado el golpe de gracia contra Nestorio, ya que resultaba también condenado. Para probar la semejanza entre las dos opiniones desenvuelve el siguiente paralelo: «Pablo de Samosata dijo: María no engendró al Verbo. Nestorio, opinando lo mismo, dice: oye, buen hombre, María no engendró a la divinidad. Añade Pablo: ni era anterior a los siglos. Nestorio: dan madre a la divinidad que creó los tiempos. Pablo: María recibió—*ὑπεδέξατο*—al Verbo, y no es anterior al Verbo: Nestorio: ¿cómo podría María engendrar al que existe antes que ella? Pablo: María engendró a un hombre semejante a nosotros. Nestorio: el hombre, que ha nacido de la Virgen... Ved que dice como Pablo que uno es el Verbo y otro Jesucristo, en vez de sostener con la Iglesia ortodoxa que es un ser» (3).

El segundo sermón de Nestorio provocó, merced a un ataque a la ignorancia del pueblo por falta de enseñanza, una protesta entre el clero constantinopolitano, tomando la palabra, en nombre de todos, Proclo, obispo de Cícico, antiguo familiar de S. Juan Crisóstomo. Puso en abierta lucha con la doctrina tradicional la doctrina de Nestorio, y llamó a

(1) MIGNE. P. G., LXXVI, 41.

(2) HARDOUIN, I, 196-200. MANSI, II, 1031-1091.—El pasquín dice que «hace ciento sesenta años que fué condenado Pablo de Samosata» (Mansi, IV, 1009 A. Hard., I, 1272 B). Ese número nos dice que se refiere al II Conc. de Antioquía celebrado, al decir de todas las conjeturas, el 269, y por consiguiente el pasquín fué puesto al público el 429. Si se le hace referir al I Conc. de Antioquía, celebrado el 266 a más tardar, habrá que colocar el pasquín el año 426, cuando aún no existía la controversia nestoriana. Eusebio, probable autor del pasquín, debió ejercer una influencia enormemente eficaz en la destrucción del nestorianismo, pues el Concilio de Calcedonia de 451 le aclama como «al que derribó—*καθελει*—a Nestorio» (Mansi, VI, 673 C. Hard. no lo trae). Pero como todavía se desconoce esa brillante actuación, no le tendremos en cuenta en el presente estudio. S. Cirilo y el sínodo romano de 430 son los únicos documentos que por ahora nos dan a conocer la argumentación teológica y el método seguido por los Padres de Efeso, aparte de las actas de este gran Concilio.

(3) ACO., I, 1, 1, págs. 101-102. MANSI, IV, 1009 AD. HARDOUIN, I, 1272 BD. MIGNE, P. L., LXXXIV, 581.

María, desde el principio, θεοτόκος (1). En la parte doctrinal vuelve Nestorio a insistir en sus puntos de mira: «Cuando la Sagrada Escritura habla del nacimiento de Cristo o de su muerte, no lo llama Dios sino Cristo, Jesús, Señor, denominaciones que convienen a las dos naturalezas... María debe ser llamada χριστοτόκος, porque al engendrar al Hijo de Dios, en realidad sólo engendró a un hombre, el cual por su unión con el Hijo de Dios, puede ser llamado Hijo de Dios» (2).

En un tercer sermón expone más profundamente su teoría: «Los arrianos daban al Verbo un rango inferior al Padre; pues bien, los que enseñan el θεοτόκος y hablan de un nacimiento de Dios van mucho más lejos que los arrianos, puesto que hacen al Verbo inferior a María... Si su fruto no es un hombre, sino el Verbo divino, es evidente que ella no ha podido ser madre del que se supone nacido. ¿Cómo podrá ser madre de Aquel que tiene una naturaleza distinta de la suya? Si ella es su madre, su hijo no puede ser de naturaleza divina, porque una madre no puede engendrar un ser que no sea de su misma substancia. El Dios Verbo no ha nacido, por consiguiente, de María, sólo ha habitado en aquel que ha nacido de María» (3).

No faltaron quienes fueran a contar a S. Cirilo lo que ocurría en Constantinopla (4), pero no parecía dar mucha fe a esos rumores, ni tampoco a los libelos que de mano en mano corrían, por lo cual se decidió escribir al mismo Nestorio, y saber de él a qué atenerse. La carta está concebida en términos comedidos y corteses, reflejando siempre el deseo de conocer la verdad. Nestorio, no obstante, le responde con brevedad, advirtiéndole que es «conveniente hablar con moderación», y que le escribe con espíritu sereno y para cumplir caritativamente con la cortesía (5).

La correspondencia continuó entre los dos, tratándose bravamente en medio de brillantes y profundas exposiciones de sus puntos de vista. Pero San Cirilo no se contentó con cruzarse solamente con Nestorio. Escribió además otras cartas ya a los Emperadores y Reinas, ya al Obispo de Roma, ya a personalidades de Constantinopla, ya a otros obispos. Hasta que al fin Roma intervino en la controversia condenando en su sínodo, celebrado a fines del 430, la doctrina nestoriana. La apelación de los herejes al Emperador originó tan serios conflictos, que sólo se esperaba re-

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 103-107. MANSI, IV, 577-588. Nestorio respondió improvisadamente a Proclo insistiendo en las mismas ideas que contienen los trozos de sus sermones que damos en el texto.

(2) MIGNE, P. L., XLVIII, 763.

(3) MIGNE, P. L., XLVIII, 765.

(4) ACO., I, 1, 1, págs. 23, 25-24, 1-5. MIGNE, P. G., LXXVII, 40. MANSI, IV, 884 BC.

(5) ACO., I, 1, 1, págs. 23-25. MIGNE, P. G., LXXVII, 40, 44. MANSI, IV, 884-885.

solverlos con la celebración de un concilio universal. Para la Pascua del 431 fué convocado por el Emperador, mandando que se celebrase en Efeso. El Obispo de Roma envió sus delegados para que el nuevo concilio subscribiese la sentencia del sínodo romano. Pero el concilio de Efeso discutió nuevamente la doctrina de Nestorio y la sometió a nueva condenación. Para nuestro propósito no hace falta estudiar el papel que representó en Efeso el sínodo romano, ni cómo, por haberles llegado algo tarde la noticia, no se convirtieron los Padres de Efeso en una nueva firma solamente de las actas del sínodo romano, ni cómo, aun cuando conocieran a tiempo su misión según la entendía el Papa, no podrían realizar seguramente los acontecimientos, sino de la manera que los realizaron. El hecho es que intervinieron doctrinalmente los Padres de Efeso, adoptaron una actitud franca y definida ante el pensamiento de Nestorio, y explicaron su postura según lo que les dictaba su ciencia y su fe. El estudio de esa actitud es lo que nos proponemos, que no es otra cosa que el análisis de la argumentación teológica empleada, y el método seguido por los Padres de Efeso.

Actitud de los Padres de Efeso ante el conflicto teológico.

La actitud de algunos Padres del Concilio empieza a definirse casi desde el momento en que surgió el conflicto, acentuándose cada vez más en el mismo sentido hasta su explicación definitiva en las sesiones del Concilio. En el estado actual de la documentación, sólo podemos seguir la trayectoria del pensamiento de S. Cirilo, del Papa Celestino y del sínodo romano de fines del 430. De entre los que no quisieron tomar parte en el concilio auténtico podemos conocer con bastante precisión el pensamiento de Juan de Antioquía y de Nestorio, y de éste principalmente, gracias a los descubrimientos de Loofs. En el presente trabajo nos ceñiremos a los ortodoxos, a los Padres de Efeso.

S. Cirilo, desde el primer momento que interviene en el conflicto, nos da conocer su visión personal del problema y la argumentación que se debe emplear y el método que debe seguirse para su solución. En la carta que escribió a los monjes de Egipto les dice (1): «Oigo extraños rumores circular entre vosotros. Algunos os acechan para corromper vuestra fe, y con huera verbosidad se atreven a discutir si debe o no llamarse a la Virgen θεοτόκος». Para hacer frente al peligro que amenaza a la fe de los monjes, va a exponerles la doctrina «entregada por los santos apóstoles a las iglesias para que la conserven siempre cual margarita prendida

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 11, 11 30; 12, 21-30; 15, 7-33; 23, 12-14. MANSI, IV, 589 D, 592 AB, 593 AB, 597 E, 600 AD, 616 E.

en sus almas». Comienza la parte doctrinal: «No salgo de mi asombro al ver dudar algunos de la conveniencia de llamar a la Virgen θεοτόκος. Porque si nuestro Señor Jesucristo es Dios, ¿qué inconveniente ha de haber en que la Virgen que lo engendró se llame θεοτόκος? Esta verdad nos han dejado los apóstoles, aun cuando no se hayan acordado de esa palabra». Y más adelante: «Como es muy probable que no han de faltar algunos que estimen conveniente corroborar con la Sagrada Escritura lo que aquí digamos, y hasta llegarán a decir que aquel gran concilio [de Nicea] jamás llamó a la madre del Señor θεοτόκος, ni decretó nada sobre el particular, urge estudiar cómo aquel misterio de la encarnación—οἰκονομίας—de Cristo fué enseñado por las Sagradas Escrituras, lo que haremos poniendo todo cuidado y atención. Y también expondremos lo que aquellos padres [de Nicea] dijeron a este propósito... Lo cual se llevará a cabo con facilidad si ponemos de manifiesto que el engendrado por la Virgen es Dios por naturaleza. Probado esto no hay motivo ninguno para dudar de que la Virgen sea y deba llamarse θεοτόκος».

Aparece claro que S. Cirilo tiene conciencia de la situación del problema y cómo deba enfocarse y desarrollarse su solución. No es obra puramente erudita, de *Enchiridion*, lo que pide el asunto. No basta *citar*. Hay que poner de manifiesto, probar: ἀποδεικνύναι. En la actitud de San Cirilo late este *ratiocinio*: La Virgen es madre de Jesucristo. Jesucristo es Dios. Luego la Virgen es Madre de Dios. Por eso advierte con profundo sentido teológico que la empresa «se llevará a cabo con facilidad si ponemos de manifiesto que el engendrado por la Virgen es Dios por naturaleza. Probado esto no hay motivo ninguno para dudar de que la Virgen sea y deba llamarse θεοτόκος». Bien podemos decir, por consiguiente, que San Cirilo se propuso, desde el primer momento, utilizar una verdadera y genuína argumentación teológica, seguir la vía especulativa de *ratiocinio* propiamente dicho, aunque no según las formalidades y exteriores requisitos del peripatetismo que desconocía.

Probada con el Símbolo de Nicea y textos de la Sagrada Escritura la divinidad de Jesucristo, «preguntará alguno: ¿Por ventura la Virgen es madre de la divinidad? A eso respondemos que el vivo y subsistente Verbo de Dios, sin ningún lugar a disputa, es engendrado de la misma esencia de Dios Padre... Pues bien, no hace mucho, habiendo encarnado, esto es, unido a un cuerpo informado por un alma inteligente, nació además según la carne de una mujer. El misterio de la encarnación del Verbo guarda cierta semejanza con la generación humana. Las madres terrenas destinadas por la naturaleza a engendrar, llevan en el útero la carne, la cual va desarrollándose insensiblemente, creciendo poco a poco merced a misteriosas operaciones de Dios, hasta que al fin llegada a cierto término adquiere forma humana. Dios, de un modo que El sólo conoce, in-

funde el espíritu en un cuerpo—*τῷ ζώῳ*—, pues, como dice el Profeta [Zac. 12, 1], forma el espíritu del hombre dentro de él. Pero no corre la misma razón para el origen de la carne que para el origen del alma. Y sin embargo, aunque las madres lo sean sólo del cuerpo no decimos que engendran una sola parte, sino lo que se forma del alma y del cuerpo. Nadie dice, por ejemplo, que Elisabet sólo dió a luz la carne, sin el alma, sino que se dice que engendró al Bautista vivo, como a un hombre—*ὡς ἐν τὸν ἄνθρωπον*—que está compuesto de los dos elementos. cuerpo y alma. Pues de parecida manera podemos figurarnos acaeciò la generación del Emmanuel. Nació, como dije, el Verbo Unigénito de la substancia de Dios Padre. Pues bien, el Verbo, luego de tomada la carne que se apropió, y se hizo hijo del hombre, y llegó a ser como nosotros, con mucha razón confesamos que nació de mujer según la carne. De parecida manera que el alma del hombre, distinta del cuerpo al cual informa y con su naturaleza propia, nace juntamente con su cuerpo, y como uno—*ὡς ἓν*—se computan ambos. Sólo un charlatán disputará si será mejor llamar a la madre *σαρκοτόκος* que *ψυχότοκος*. Pues, aunque lo que engendra la madre se componga de dos elementos completamente distintos, sólo engendra un hombre—*ἄνθρωπον ἓνα*—, conservando cada parte su propia naturaleza, y formando tal unidad natural—*ἐνότητα φυσικὴν*—que venga como a mezclarse haciendo común a los dos lo que es propio de cada uno». Siguiendo el hilo de esta explicación dice al final de la epístola: «¿qué inconveniente hay en llamar a la Virgen *θεοτόκος*? Adorad pues a uno—*ἓνα*—y no le dividáis en dos después de verificada la unión—*τὴν ἔνωσιν*».

Todo esto es una explicación de la conclusión del raciocinio: Madre de Dios. Pero una explicación vulgar; lo que no quiere decir que no sea el punto de partida de una explicación más profunda y metafísica. El texto que citamos está aún muy lejos de una visión puramente intelectual del misterio. Ya advierte el mismo S. Cirilo que se trata de una comparación, de un ejemplo. Aquel descubrimiento soberanamente luminoso del peripatetismo escolástico de que la generación o maternidad no se termina en la *naturaleza*, sino en la *persona*, sólo se encuentra en el citado texto de S. Cirilo en un estado como potencial, latente, embrionario. De todos modos es un testimonio más que prueba su noble aspiración de utilizar una verdadera y genuina argumentación teológica siguiendo la vía especulativa de raciocinio propiamente dicho.

En la docta epístola (1) que dirigió al Emperador enfoca del mismo modo el problema y utiliza idéntica argumentación: «no la carne y la

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 57, 15-24. MANSI, IV, 649 BC.

deidad solamente, sino que se unieron una humanidad perfecta y la deidad para formarse por misteriosa manera un—ἐνς—un solo Cristo, Señor, Hijo. Pero entonces inquirirá alguno: según eso, ¿a quien engendró la Virgen, al hombre, o al Verbo de Dios?... Nadie me venga a mí con divisiones después de efectuada la unión, ni forme dos personas del Emmanuel, dividiéndole en un hombre y un Dios que existan separadamente... En ninguna hipótesis hay que conceder esa división, aun cuando después de la unión deban permanecer los dos y se hayan de concebir como distintos». Termina su amplia exposición con que la Virgen engendró al «ser unido».

En el erudito y copiosamente documentado opúsculo (1) que dirigió a las Reinas, y en el que se propuso tratar prolijamente del misterio de Cristo, vemos que no ha cambiado de postura, antes bien mantiene la misma argumentación: «Siendo el Emmanuel Dios verdadero y substancial, aparece claro que la Virgen que lo engendró es en realidad θεοτόκος». «Los que neciamente niegan que la Virgen sea θεοτόκος se ven forzados a fabricar dos hijos de Dios. Porque si la Virgen no engendró según la carne al Dios encarnado, aunque no quieran, tienen que admitir que sólo dió a luz un hombre vulgar».

Y esta misma posición no la abandona en el otro opúsculo (2), dirigido también a las Reinas, que lleva por título *De recta fide*. «De ninguna manera toleraremos nosotros, tan rectamente instruídos en la fe, a los que dividen en dos hijos al único—τὸν ἐνς—Cristo, Señor, Hijo. Nunca enseñamos ser un Hijo el que desde toda la eternidad nació de la substancia del Padre, y otro distinto el que no ha mucho nació de mujer, y se sometió a la ley, sino uno mismo—ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν—, antes y después de su unión real con la humana naturaleza; puesto que el Hijo que nació de Dios Padre, nació además según la carne tomando de la Virgen María θεοτόκου un cuerpo animado, dotado de inteligencia. Pero no quiere decir esto que se haya convertido en carne, lo cual es falsísimo, porque de tal manera tomó nuestra naturaleza que en nada se amenguó la divinidad».

Con este estilo y con esta argumentación hacía propaganda S. Cirilo contra las nuevas doctrinas y desusadas interpretaciones de la fe. Pero Nestorio y sus simpatizantes continuaban su apostolado conquistando muchos adeptos y escandalizando a muchos más. Por lo cual se decidió S. Cirilo escribir al mismo Nestorio, pues «sufriendo tan grave detrimento la fe» con las doctrinas que corren por ahí en hojas, a las cuales «doy poco crédito». quiere saber del mismo Nestorio lo que «dijo o no

(1) MANSI, IV, 684 A, 685 B; 685 A, 689 AC.

(2) MANSI, IV, 805 BC; 880 881.

dijo». Y le advierte que no puede rehusar esa información de su propia persona, porque «Celestino, obispo de la Iglesia de Roma, me manda que te pregunte a tí» (1). Aunque la carta está redactada en términos suaves y dignos, y la reprensión va envuelta en un generoso deseo de conocer la verdad o falsedad de los rumores, Nestorio, sin embargo, se contentó con enviarle por medio de Lampón, sacerdote y monje, una brevísima carta en la que le advierte ser muy conveniente «hablar con moderación», y que la escribe con el espíritu sereno y para cumplir caritativamente con la cortesía (2). San Cirilo, no obstante, le contestó en una amplia y doctrinal epístola con el fin de llamarle la atención: «yo de nuevo insisto en lo que creo me incumbe poderosamente: amonestarte como hermano en el Señor». Lo que hace después de protestar serena y enérgicamente de las calumnias que le levantaban delante de él. La amonestación es puramente doctrinal y dogmática, sin erudición bíblica y patrística. Dado el espíritu del destinatario creyó oportuno atenuar su labor deductiva y aparecer como simple eco de la Tradición.

De esta manera creyó S. Cirilo que su adversario no podría echarle en cara sus elucubraciones, alegando que su doctrina no era la tradicional. Pero en realidad no deja de ser eso nada más que un propósito y una fórmula. Lo que hizo fué deducir, hacerle ver que no había repugnancia ninguna con la fe tradicional en el *θεοτόκος*. Y así después de exponer, fundándose en el Símbolo de Nicea, cómo Jesucristo es un solo ser, una sola persona a pesar de las dos naturalezas tan distantes que lo componen, «teniendo presente esto—añade—el que existe antes que los siglos y fué engendrado del Padre, se dice que nació según la carne de una mujer; pero no que aquella naturaleza divina haya recibido el comienzo de su existencia de la Virgen, o que además de la generación del Padre necesite de nueva generación por parte de la Virgen. Andaría fuera de todo buen discurso el sostener que Aquel que es coeterno con el Padre necesitase de una nueva generación para existir. Pero, como por nosotros, por nuestra salvación nació de mujer, uniendo así en su persona a la naturaleza humana, de aquí que se diga: ha nacido según la carne. No nació primero de la Virgen un hombre cualquiera, dentro del cual se haya deslizado después el Verbo, sino que unido ya a la carne en el útero se dice de él que ha sido engendrado según la carne, reclamando como propia la generación de su carne». Le expone la continuación cómo de esa manera se puede hablar de la pasión, muerte y resurrección de Dios. «Esto es lo que siempre ha enseñado la auténtica doctrina de la

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 23-24. MANSI, IV, 884 CE.

(2) ACO., I, 1, 1, pág. 25. MANSI, IV, 885 DE.

fe; en este sentido abundan los Santos Padres, hasta el punto de no tener inconveniente en llamar a la Virgen θεοτόκος» (1).

Nestorio, en frente de esta carta, se sitúa definitivamente dentro del marco de sus famosos sermones pronunciados en Constantinopla. Lo que realiza en la brava y docta epístola (2) con que respondió a S. Cirilo. Y se cree autorizado para ello, ya que los Padres de Nicea al hablar del misterio de Cristo «tratan de la encarnación, no de la generación».

Al llegar a estas dos epístolas bien puede decirse que tocamos la cumbre de la actitud definitiva de ambos partidos. En adelante ya no habrá nuevas explicaciones, ni toma de nuevos puntos de vista. Sólo se recogerán firmas por uno y otro lado. Roma y Efeso subscribirán la epístola de San Cirilo, Constantinopla y Antioquía la de Nestorio. El Papa Celestino escribirá a S. Cirilo elogiándole su proceder, declarándole campeón de la fe, y aprobando y haciendo suya toda la doctrina. En cambio, condena la doctrina de Nestorio y le amenaza con la excomunión (3). En la epístola que escribió personalmente al heresiarca le dice: «Nuestra sentencia se reduce a lo siguiente: si no predicas de Nuestro Señor Jesucristo lo que acerca de El profesan Roma, Alejandría, toda la Iglesia Católica, y también lo que hasta tí profesó, con gran acierto, la Iglesia constantinopolitana, y si no condenas públicamente y por escrito en el término de diez días, a contar desde el primero que tengas noticia de esto, la pérfida novedad que divide lo que la Sagrada Escritura une, serás arrojado de la comunión de la Iglesia católica» (4). Esta sentencia salió del sínodo romano celebrado el 430. Y S. Cirilo fué comisionado y delegado para llevarla a efecto. Lo que creyó cumplir reuniendo sínodo en Alejandría, y lanzando desde él la condenación y el anatema. De ese sínodo sale la famosa carta de los anatematismos. En la cual, tomando como base el Símbolo de Nicea, se limita de hecho a exponer lo que a Nuestro Señor Jesucristo se refiere, y, asentada su divinidad, dice: «aunque confesamos que el Verbo se ha unido a la carne καθ' ὑπόστασιν, sólo adoramos a un —ἕνα— Hijo y Señor Jesucristo... sin formar dos Cristos, uno que procede sólo del Padre, y otro que ha nacido de mujer; sino que reconocemos a un solo—ἕνα μόνον—Cristo, Verbo del Padre, encarnado». Y al cabo de una amplia y maciza exposición de la unidad de Cristo cierra con esta frase: «Con razón, por consiguiente, llamamos θεοτόκος a la Virgen, que engendró según la carne a Dios unido καθ' ὑπόστασιν a la carne». Y el primer anatematismo está concebido en los siguientes términos: «Sea ana-

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 26-28. MANSI, IV, 889 AC., 892 B. HARDOUIN, I, 1276 ACE.

(2) ACO., I, 1, 1, págs. 29-32. MANSI, IV, 892-1000. HARDOUIN, I, 1277-1281.

(3) ACO., I, 1, 1, págs. 75-77. MANSI, IV, 1017-1021. HARDOUIN, I, 1321-1324.

(4) ACO., I, 1, 1, págs. 83, MANSI, IV, 1036 A. HARDOUIN, I, 1308 C.

tema todo aquel que no confiese que el Emmanuel es Dios verdadero, y la Virgen, por esa razón, θεοτόκος, porque ella engendró según la carne al Verbo encarnado» (1).

Como se ve, este nuevo documento no añade nada a los documentos anteriormente citados, ni entraña una nueva modalidad en la argumentación teológica utilizada por los anteriores. Ahora que el primer anatematismo resume admirablemente, con cierta forma dialéctica, la argumentación teológica de S. Cirilo. En todos los textos alegados aparece un elemento nuevo en el raciocinio teológico: la unidad de Cristo. Y de esta unidad, deducida a su vez del modo de unirse las dos naturalezas en Cristo, saca S. Cirilo directamente el título que debe corresponder a la Virgen María como madre de Jesucristo. Nestorio, por el contrario, de la dualidad de Cristo saca la negación de la maternidad divina de la Virgen. S. Cirilo admitió y proclamó siempre la unidad de Cristo, en una sola subsistencia, παθ' ὑποστασιν como solía decir, y aparece con frecuencia en los textos citados. Pues bien, ese sólo ser es Dios y hombre al mismo tiempo, pero «uno». Y precisamente por ser uno, María que lo ha engendrado es y debe llamarse Madre de Dios. De modo que imitando al anatematismo podemos dar esta forma dialéctica a la argumentación informe de S. Cirilo: María es Madre de Jesucristo. Es así que Jesucristo es Dios. Luego María es Madre de Dios. La menor la prueba alegando copiosos testimonios de la Sagrada Escritura y el Símbolo de Nicea, sobre el cual construye sus elucubraciones teológicas. Y la explica, como se ha visto en los documentos citados, utilizando el símil de la generación humana, y el título que se da a las madres de ἄνθρωποτόκος, y no el de σαρκοτόκος, por ejemplo. O en otros términos, que son los suyos: «la madre engendra un hombre—ἄνθρωπον ἐνα». Admitida esa unión tan profunda entre el Verbo y la naturaleza humana, hasta el punto de formar una sola persona, dentro de la perfecta distinción de naturalezas, no encuentra S. Cirilo ningún inconveniente en llamar a la Virgen Madre de Dios. La conclusión la saca el Santo, lo que ha realizado utilizando el raciocinio teológico. Pero no se siente con autoridad suficiente para imponerlo; por lo cual advierte en uno de los opúsculos dirigidos a las Reinas: «No sea que aparezca como temerario charlatán que dice sin reflexión todo lo que le viene a la cabeza, trataré de confirmar la verdad de mi discurso con citas tomadas de los libros que los padres compusieron para utilidad de la Iglesia» (2). Este argumento patrístico para confirmar la bondad y la verdad de su conclusión lo ha utilizado en otras muchas ocasiones (3).

(1) ACO., I, 1, 1, págs. 35, 26-36, 1-4; 40, 3-5, 22-24. MANSI, IV, 1073 B., 1081 BD. Cfr. ACO., I, 1, 1, págs. 114, 1-5. MANSI, IV, 1096 B. HARDOUIN, I, 1296 D.

(2) MANSI, IV, 689 C.

(3) ACO., I, 1, 1, págs. 11, 30; 28, 18; 40, 18; 72, 16; 98; 109; 114, 1-2. MANSI, IV, 592

S. Cirilo ha sabido comportarse con un espíritu tan auténticamente teológico, que no sería exagerado presentarle como un puro modelo de argumentación rigurosamente científica, de vigor dialéctico, y de realización de síntesis, como recientemente lo ha hecho Scheeben (1). Aunque el espíritu de S. Cirilo, su educación científica, su personalidad teológica y su cultura filosófica no fueran elementos suficientemente poderosos y preparados para llevar a cabo las conquistas que realizó la Teología Escolástica. S. Cirilo poseía un sentido teológico admirable y una fe a toda prueba. Bastante mérito y gloria es para un hombre de su tiempo el formar parte de la Tradición y ser incorporado por la ortodoxia a la doctrina evangélica y apostólica.

El sínodo romano del 430 aprobó e hizo suya la doctrina de S. Cirilo, esto es, que la Virgen es Madre de Dios porque engendró a Jesucristo que es Dios; y lo es por ser un solo ser, y una sola persona con el Verbo del Padre. La doctrina de Nestorio, en cambio, fué condenada y declarada contraria a la doctrina de los apóstoles, del Símbolo de Nicea y de los Santos Padres. Pero los documentos que actualmente poseemos sobre este sínodo no nos permiten averiguar si siguió algún método al estilo de San Cirilo, o qué argumentación teológica utilizó. Sólo sabemos que aprobó la doctrina de S. Cirilo y condenó la de Nestorio. Por trámites, cuyo conocimiento no interesa directamente a nuestro estudio, se fué a parar a la celebración de un concilio ecuménico en Efeso por la Pascua del 431. Los Padres que tomaron parte en tan celebrada asamblea van a definir una verdad que no se encuentra explícitamente nombrada en la fórmula tradicional de fe: el Símbolo de Nicea. Por eso desde el primer momento definen su actitud de la siguiente manera: «Que se recite en primer lugar la fe que compusieron los trescientos dieciocho Padres y obispos reunidos en otro tiempo en Nicea, a fin de que se puedan comparar con esa exposición las proposiciones doctrinales; las que estén acordes con ella serán confirmadas, las que difieran serán rechazadas» (2). Pues bien después de recitado el Símbolo de Nicea se dió lectura a la segunda epístola

B; 680 B; 689 C; 805 C; 892 B; 1000 D; 1053 C; 1082 D; 1096 B. HARDOUIN, I, 1276 E; 1292 D; 1296 D.

(1) «Dazu kommt, dass er gegenüber der freieren Behandlungsweise bei den späteren Vätern danach strebt, eine strengere wissenschaftliche Methode in Hinsicht auf systematische Ordnung, dialektische Form und Schärfe, knappe Zusammenfassung der Gedanken einzuhalten, und so zu den älteren griechischen Vätern in ähnlicher Weise sich verhält, wie z. B. der hl. Thomas zu den lateinischen». *Kirchenlexikon, «Cyrillus»*.

(2) ACO., I, 1, 2, págs. 12, 23-27. MANSI, IV, 1137 C. HARDOUIN, I, 1361 E. Cfr. H. DU MANOIR, S. J.: *Le Symbole de Nicée au Concile d' Ephèse*. «Gregorianum» Anno XII, Vol. XII—Fasc. 1, 1931. Págs. 104-137. Es el estudio más original y acertado del Centenario.

de S. Cirilo a Nestorio y cuya parte doctrinal dimos a conocer más arriba. Después de leída, S. Cirilo pide el parecer de los Padres del Concilio. Y uno por uno dijeron unánimemente que la doctrina de la carta de San Cirilo estaba en todo conforme con el Símbolo de Nicea. Firmo, obispo de Cesarea de Capadocia, dijo que es una confirmación de la fe. Flaviano, obispo de Filipo, dijo que esa epístola era como una luz que daba un conocimiento más perfecto de la fe de Nicea. Y así por este estilo otros muchos. Ahora bien, la maternidad divina de la Virgen María no estaba expresada de un modo explícito en el Símbolo de Nicea, antes bien en su fórmula un poco vaga quiso apoyarse Nestorio. Los Padres del Concilio, no obstante, declararon conforme con la fe de Nicea la doctrina sustentada por S. Cirilo en su segunda carta a Nestorio. Esta orientación y esta actitud de los Padres del Concilio entraña un método, una argumentación teológica. Ese método, esa argumentación no son otros que los de San Cirilo. No otra cosa parece significar el hacer suya la carta. También se leyó la epístola que contiene los anatematismos contra Nestorio y recibió la misma aprobación unánime. En cambio la doctrina de Nestorio fué unánimemente rechazada. Después de manifestar el Concilio su parecer, que de suyo era un verdadero raciocinio, aunque no formulado dialécticamente, se dió lectura a una muchedumbre de textos patrísticos con el fin de corroborar con la tradición su parecer ya dado y aceptado mutuamente por todos.

Con muy buen acuerdo, por consiguiente, escogió el P. F. Marín-Solá, O. P., esta definición del Concilio de Efeso como un ejemplo histórico y concreto de verdadero desarrollo dogmático, verificado por la vía especulativa de raciocinio propiamente dicho. Es el segundo ejemplo de los diez que ha escogido para probar su tesis. Recordemos sus palabras: «El Concilio de Efeso definió como dogma de fe, contra Nestorio, que la Santísima Virgen era verdadera *Madre de Dios*. Esa verdad era y es una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo fué revelada? Lo fué *en otras* dos verdades en las cuales va envuelta y de las cuales sale por raciocinio. Esas dos verdades son: Primera, «que la Santísima Virgen es Madre de Jesucristo». Segunda, «que Jesucristo es verdadero Dios, no habiendo en El más personalidad o hipóstasis que la divina». De esas dos verdades reveladas sale como *conclusión* la verdad de que la Virgen es verdadera Madre de Dios, y no solamente Madre de Cristo, como quería Nestorio». «Todavía se ve más claro ese carácter de conclusión si se tiene en cuenta que, además de las dos verdades reveladas dichas, hay que hacer intervenir una verdad de razón, para que la Virgen resulte verdadera Madre de Dios. Esa verdad de razón es que la generación o la maternidad no se termina en la naturaleza, sino en la persona. Si la acción de *engendrar* fuese abstractiva, como lo es la acción de *entender*, y pudiese terminarse en la naturaleza, prescindiendo o abstrayendo de la

persona, todavía no resultaría la Virgen verdadera Madre de Dios, sino solamente madre de la humanidad de Jesucristo. Por eso, para deducir o desarrollar la verdad dogmática de la maternidad divina de María, intervino esta tercera verdad: «El ser concebido o el ser hijo no se atribuye a la naturaleza, sino a la hipóstasis» (1).

FR. JOSÉ HEREDIA, O. P.

Salamanca.

(1) *La Evolución Homogénea del Dogma Católico*. Apartado 145. Valencia 1923. N.º 203, págs. 199-200.

El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda

(CONCLUSIÓN)

El aviso para la primera convocatoria de la asamblea valisoletana, dirigido simultáneamente a Soto, Bartolomé de Carranza, que era provincial de España, Melchor Cano, catedrático de prima en Salamanca, y al franciscano Bernardino de Arévalo, lleva fecha de 7 de julio de 1550. En él se les cita para que «sean juntos en esta villa [de Valladolid] para el día de nuestra Señora de agosto deste año, donde platiquen la orden que parecerá más convenir para que las conquistas, descubrimientos y poblaciones se hagan con orden y según justicia y razón» (1). Soto, por ocupaciones de su cargo de prior, y tratando además de rehuir los compromisos que aquella reunión pudiera proporcionarle, se resistió a acudir al llamamiento. Pero a 4 de agosto volvían a escribirle los reyes de Bohemia insistiendo en el encargo; así que no le fué posible evadir el cumplimiento del regio mandato (2).

La junta comenzó sus trabajos, como estaba acordado, a mediados de agosto, y a 15 de septiembre continuaban todavía los vocales en Valladolid (3). En ella, después de haber expuesto Sepúlveda las razones por las cuales se podía hacer la guerra a los infieles, apartándolos primero de

(1) Sevilla. Archivo de Indias. *Indiferente general*, 139-1-10, lib. 22, fol. 167 v. De esta carta de citación se infiere, como hemos afirmado anteriormente, que el objeto de la junta no era precisamente ventilar la cuestión del libro de Sepúlveda. Si se trató allí de ello, fué como derivación del objeto principal.

(2) Id. ib., fol. 182 v.

(3) «No viniera agora aquí a mala coyuntura el proceso [del doctor Egidio], por hallarse en esta Corte fray Domingo de Soto y otras personas que se han juntado a un negocio de las Indias». Carta del Consejo de Inquisición a don Fernando Valdés, inquisidor general. De Valladolid, 15 de septiembre de 1550. Madrid, Archivo Hist. Nacional, *Inquisición*, lib. 323, fol. 107 r.

la idolatría y costumbres inhumanas, para predicarles luego el evangelio, fué llamado Las Casas, quien leyó en cinco sesiones su Apología contra el *Sumario* publicado aquel año por el escritor cordobés. El razonamiento de Las Casas estaba basado en principios de derecho natural y en testimonios bíblicos interpretados a la luz de la teología tomista, enderezando al propio tiempo esos testimonios a rebatir las pruebas que Sepúlveda tomaba de la misma escritura. Este, consciente de su inferioridad en disciplinas escolásticas, atribuye las ventajas logradas al principio por los contrarios, a su habilidad dialéctica, a su astucia y a la difamación que extendían en torno de él. En cuanto a razones — escribe a su amigo Martín de Oliva — les llevaba yo gran ventaja. Pero los adversarios, como eran expertos dialécticos y estaban muy ejercitados en las luchas escolásticas, con ingeniosas y astutas interpretaciones torcían en su favor los testimonios de la escritura y de los padres, de modo que entenebrecían la verdad palmaria. Y si yo intentaba esclarecerla, carecía de autoridad para ello porque daban en hacerme sospechoso de trabajar movido por sentimientos de ambición. Como habían hecho creer que, más que el interés del monarca y de la nación, buscaba mi provecho, reputación y fama, cuanto me esforzaba por poner la verdad en claro y hacérsela ver a aquellos señores, cedía en mi desdoro, dando por seguro que no lograría probar mi tesis y que me retiraría vencido (1).

En las juntas, aun durante esta primera convocatoria, hubo discusión de las partes con los consejeros y de éstos entre sí (2). Pero los dos principales contendientes, el obispo de Chiapa y el autor del *Democrates secundus*, no asistieron uno a la sesión o sesiones del otro. Cada cual expuso su opinión y alegó las razones en que la apoyaba, independientemente del contrario. Luego, para que los vocales pudieran orientarse entre aquel tejido de razonamientos y argumentaciones en pro y en contra y decidiesen en conciencia, encargaron al maestro Soto que hiciera un resumen de lo que ambos habían expuesto, sin añadir su parecer, «sino que fielmente refiriese la sustancia de sus pareceres y la suma de sus razones. Hicelo, pues, así—prosigue Soto en el preámbulo del *Sumario* — aunque si tuviera más libertad, pudiera por aventura, según mi flaco juicio, dar a este compendio otro lustre. Empero resérvalo para cuando, si vuestras señorías, mercedes y paternidades fueren servidos mandármelo, dijere mi parecer».

El teólogo dominicano satisfizo ese deseo en la primera relección que

(1) *J. G. Sepulveda Opera*, III, 241-42.

(2) Refiriéndose a fray Bernardino de Arévalo, dice Sepúlveda, que por estar enfermo, «nec nostris *disputationibus*, nec iudicium inter se consilia conferentium *disceptationibus* interesse valuerat». Id. ib. Soto en el *Sumario* hecho por encargo de la junta, da también a entender que hubo discusión de los vocales con los exponentes.

tuvo dos años después en Salamanca. Ahora, prosiguiendo su cometido, resume así la tesis puesta a discusión: «Si es lícito a su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para sujetallos a su imperio, y que después de sujetados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que la tal guerra, no solamente es lícita, mas expediente. El señor obispo defiende la negativa, diciendo que no tan solamente no es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión... Fundó el dicho señor doctor Sepúlveda su sentencia brevemente por cuatro razones. La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura; la segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante como son los españoles; la tercera, por el fin de la fe, porque aquella subjeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión; la cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos» (1).

Del resumen hecho por Soto se dió copia a cada uno de los vocales y a los dos contendientes. Sepúlveda replicó luego a los argumentos de Las Casas en doce capítulos que leyó ante la junta. Entregada esa réplica al obispo de Chiapa, contestó con otras tantas contrarréplicas, «mostrando — dice el prelado dominicano — ser frívolas y de ningún efecto ni valor cada una de sus soluciones».

Por fortuna se han conservado las réplicas de Sepúlveda y las contrarréplicas del adversario, pudiendo mediante ellas analizar la calidad de los argumentos en que se abroquelaba cada uno. Las razones del cordobés quedan ya enumeradas. Las de Las Casas eran en sustancia las mismas de Vitoria y de Soto entendidas en rigor estricto y expuestas con la redundancia y calor característicos del Defensor de los Indios. Había, por ejemplo, Sepúlveda querido justificar la licitud de la guerra contra infieles idólatras por el proceder del pueblo hebreo con sus vecinos: y le responde Las Casas que ellos tenían orden explícita de Dios, lo cual no constituye ley para nosotros, o como escribirá Soto años adelante, «quæ divino iudicio fiunt, ad consequentiam trahi non debent» (2). Alega el humanista andaluz lo hecho por Constantino y otros emperadores contra los paganos para apartarlos de la idolatría: y le ataja con gracia el obispo diciendo, «que siempre el doctor (sc. Sepúlveda) quiere con una sola

(1) Págs. 10-12 de la edición citada del Padre Vacas Galindo.

(2) Dom. Soto: *In quartum Sententiarum*, dist. 5, q. unica, a. 10.

razón o autoridad abroquelarse de todas las objeciones que claramente confunden su intención, como el que con un emplasto porfía sanar la nube que está en un ojo y la llaga del colodrillo». Porque en efecto, Santo Tomás y Vitoria, cuya lectura sobre la *Secunda secundae* cita aquí Las Casas, distinguen cuidadosamente entre paganos y paganos, si son súbditos o no del príncipe que inicia la guerra; y siéndolo, si conviven pacíficamente con los cristianos (1).

Al capítulo u objeción décima, en que afirma Sepúlveda que el papa *tiene poder para forzar* a toda clase de infieles a que sigan a los predicadores, replica el prelado dominicano, acercándose al parecer de Soto en la citada relección: «Que el papa tiene poder y precepto de predicar el evangelio en todo el mundo, concedémoslo. Pero la consecuencia que infiere el reverendo doctor, conviene a saber, que puedan ser forzados los infieles a oír la predicación, no está del todo muy clara, y harto más delgada indagación de la verdad de la que hace el doctor conviene hacerse para que della se haga evidencia. Porque vemos que Cristo hijo de Dios, cuando envió los Apóstoles a predicar, no mandó que a los que no quisiesen oír los hiciesen fuerza, sino que saliesen pacíficamente de aquel lugar o ciudad y sacudiesen el polvo de sus pies sobre ella; y reservó la pena de aquéllos para su final juicio, según parece en el capítulo 10 de Sant Mateo» (2).

Dejados otros argumentos de Sepúlveda, vengamos al último de sus refugios, que era al que acudían la mayoría de los juristas de entonces, a las bulas de Alejandro VI. Hoy es cosa puesta en completa evidencia, sobre todo después de los luminosos estudios del padre Pedro Leturia, S. J. (3), que en las referidas bulas, más que de la legitimidad de la conquista y de la ocupación, se trataba de garantizar el derecho de intervención de los Reyes Católicos en aquellas regiones, para fomentar su evangelización y amparar a los convertidos. Estando en litigio si podía o no el romano pontífice conferir la investidura del dominio temporal sobre aquellos infieles, se prefirió fundamentar la comisión en razones de orden espiritual, en el derecho y obligación anejos al Vicario de Cristo de promover la difusión del Evangelio. Como medida de buen gobierno, ha-

(1) Edición citada, p. 98-104. Réplica cuarta. Vitoria sostiene, en efecto, en el lugar aquí citado por Las Casas, que los príncipes pueden prohibir a los infieles, siendo súbditos, que blasfemen públicamente de Cristo «sic ut vergat in detrimentum christianitatis». Cf F. de VITORIA: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, q. 10, a. 8, n. 12. Salamanca, 1932.

(2) Ibid. p. 121.

(3) P. LETURIA, S. J.: *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI: 1493*, en «Bibliotheca hispana missionum, I (*Semana de Misiología de Barcelona*)». Barcelona, 1930, pp. 209-251.

bían asignado los papas anteriores a cada uno de los monarcas, en la lucha secular contra turcos y mahometanos, la tutela de los cristianos existentes en las distintas regiones ocupadas por ellos. Al sobrevenir los descubrimientos portugueses en las Indias orientales y de Colón en las occidentales, perduraba aún en las cancillerías pontificia y de los príncipes cristianos la idea de empresa o cruzada envolvente contra el Islám. Los juristas mantenían su punto de vista contra los teólogos. Aquéllos habían hecho prevalecer una jurisprudencia deducida de las relaciones históricas de la Iglesia con los infieles clásicos, enemigos natos del Cristianismo. En cambio los teólogos, remontándose a los principios, preveían la existencia de otra clase de infieles negativos a quienes no podían aplicarse las normas fijadas para turcos y mahometanos. Cuando los hechos comenzaron a darles la razón, surgió también la duda sobre el alcance de las atribuciones pontificias en ese terreno. A la vacilación que informa todavía los diplomas otorgados a los Reyes Católicos, sucede la clarividencia que se refleja ya en la bula *Ineffabilis* de 1 de junio de 1497 dada en favor del rey don Manuel de Portugal, en que se le concede la investidura en forma absoluta para los efectos de evangelización y tutela; pero en cuanto a la cobranza de tributos y demás prerrogativas del dominio temporal, se expresa que ha de ser previo el consentimiento de los súbditos a quienes afectaba (1).

Los cortesanos y leguleyos que luego trataron de amparar el derecho de nuestros monarcas en las bulas de Alejandro VI, forzaron en cierto modo su alcance, en lugar de interpretarlas a la luz de los hechos, que implicaban un cambio de supuesto y modificaban también o fijaban con mayor precisión la finalidad de aquellos documentos. Por el contrario los teólogos, particularmente los tomistas, vieron pronto que no era ese su significado. Entre los dominicanos capitaneados por Vitoria, Soto y Báñez se perpetuó la interpretación genuina de aquellos diplomas en forma tan arraigada, frente a la presión de opiniones en contrario, que si justifican o dan por buenas las conquistas, es a base de otros títulos ajenos a esta intervención pontificia. Para ellos el razonamiento era sencillo: El papa no es dueño temporal ni tiene jurisdicción positiva y directa sobre aquellos pueblos: luego no puede disponer de ellos.

Veamos en cambio la posición que adopta Sepúlveda y las consecuencias absurdas a que ella conduce.

• A lo que dice [Las Casas], que la intención de Alejandro papa en su bula fué, que primero les predicasen el Evangelio a aquellos bárbaros, y después de hechos cristianos fuesen sujetos a los reyes de Castilla, no cuanto al dominio de las cosas particulares, ni para hacerlos esclavos n

(1) «Quae [civitates] tibi ditionique tuae subijci, quae te in dominum cognoscere seu tributum solvere *velle* contigerit».

quitarles sus señoríos, sino solamente cuanto a la suprema jurisdicción, con algún razonable tributo para la protección de la fee y enseñanza de buenas costumbres y buena gobernación, y que así lo declaró otra bula de Paulo tercio: digo que la intención del papa Alejandro, como se vee claramente por la bula, fué que los bárbaros se sujetasen primero a los reyes de Castilla, y después se les predicase el Evangelio». En su carta de primero de noviembre de 1548 a Martín de Oliva había expresado Sepúlveda la misma idea en términos aún más significativos (1). Esa fué, según él, la interpretación que los Reyes Católicos dieron a la bula. Y enfrentándose luego con el adversario, le arguye diciendo, que la subjeción, de hacerse, debe ser antes de que se conviertan a la fe, pues hacerla después, «y quitarles los señoríos porque no dejen la fee», es castigarlos por lo que debieran recibir premio. Y confundiendo títulos que Las Casas había distinguido con precisión, encuentra contradicciones a granel en las palabras del dominico, como si éste admitiera la subjeción ni antes ni después de convertidos, mientras ellos se mantengan dentro del derecho de gentes.

Véase por este razonamiento hasta dónde llega la arbitrariedad en que se desenvuelve Sepúlveda, atribuyendo a Las Casas una doctrina jurídica que, por estar en manifiesta quiebra, no podía encontrar eco en quienes se movían dentro de las normas trazadas por Vitoria. Pero en su afán de desacreditar al adversario, sigue acumulando contra él cargos que sólo existían en su imaginación. «Digo más — escribe — que conceder que después de hechos cristianos se han de sujetar a los reyes de Castilla con sus primeros príncipes, es contradecir todo lo que ha dicho para evitar la guerra. Porque si los reyes de Castilla tienen derecho, como él dice, para sujetarlos de aquella manera después de hechos cristianos, cierto es que si ellos no le quieren dar la obediencia, justamente los podrán forzar a ello. Y para esto es necesaria la guerra. Luego justamente se les podrá hacer por menos causa que la que nosotros decimos. Y esto es deshacer por su confesión todo lo que antes ha dicho» (2).

No; pese a la exégesis capciosa de Sepúlveda, Las Casas nunca había concedido *simpliciter* que se les pudiera imponer semejante subjeción, sino supuestas ciertas condiciones que la legitimasen; y faltando éstas, resulta quimérico todo lo que sobre ello urde el cordobés (3).

(1) «Exemplum ad te mitto litterarum quas Alexander VI, pontifex maximus, Fernando et Isabellae regibus nostris rescripsit, quibus non solum bellum barbaricum probat, sed ad id suscipiendum et obeundum, barbarosque in ditionem tradendae, pietatis causa redigendos, magnopere religiosos principes cohortatur». *J. G. Sepulvedae Opera*, III, 238.

(2) Edic. cit. p. 77.

(3) Queremos recoger, aunque sea en nota, la satisfacción cumplida que da Las

No es, pues, de maravillar que Las Casas, al llegar a esta réplica duodécima, rasgue sus vestiduras y se muestre indignado contra quien, por incomprensión o temeridad incalificable, se atreve a tergiversar las cosas en forma tan arbitraria. «Son tan enormes — escribe el obispo de Chiapa — los errores y proposiciones escandalosas contra toda verdad evangélica y contra toda cristiandad, envueltas y pintadas con falso celo del servicio real, dignísimas de señalado castigo y durísima reprehensión las

Casas a los cargos que le hace Sepúlveda, de andar en contradicción consigo mismo: «Porque el doctor no advierte— escribe replicando a la duodécima objeción— todos los supuestos principios que tocan al hecho y al derecho, ni la diferencia de los casos o tiempos ya dicha, y el fin a que el tal señorío y la entrada en él y la gobernación y todas las otras cosas que con los indios y cerca de los indios se ordenan y deben ordenar como medios para conseguir su fin, que es, como está dicho, el bien y utilidad y prosperidad y crecimiento de solos ellos; por eso le parece al doctor que yo deshago por mi confesión, según dice, lo que una vez había dicho. Y no es la causa otra sino que él, según suele, lo cavilla por fingir color tal cual de donde quiera que cogerla pueda, para disculpar o afeitar su intento y celo fraudulentísimo». Edic. cit., pp. 154-55. Las Casas había distinguido ya la diferencia de obligaciones que el papa y los príncipes cristianos tienen para con los infieles antes y después de su conversión, y sus correlativos derechos, deshaciendo así una burda objeción del contrario. Escribe Sepúlveda: «Decir como dice [Las Casas] que no se han de subjectar al principio, sino después de hechos cristianos, va fuera todo de razón. Porque si por una causa, conviene a saber, por protección de la fe y porque no la dejen y cayan en herejías es lícito subjectarlos, ¿porque no será más lícito por dos causas, conviene a saber, por ésta, y primero por otra más necesaria, porque no impidan la predicación ni la conversión de los que creyeren, y para quitar la idolatría y malos ritos? Antes digo que si hobiese de haber distinción destos dos tiempos, que llevaba más camino decir que los había de tener subjectos hasta haberles predicado y quitado la idolatría y convertido a la fee católica; y hecho esto, que es lo que pretende la Iglesia, dejállos en libertad y señorío con que primero estaban, mas no dejarlos de subjectar al principio». Ibid. p. 76. A lo que responde Las Casas deshaciendo el equívoco de Sepúlveda: «Cuanto a lo primero, sólo tenemos derecho o precepto para les predicar e para todos los medios a la predicación e ley evangélica proporcionables y necesarios; dentro de los cuales no se contiene ni entra el guerrear, robar, captivar y matar. Pero cuanto al conservar e sustentar e defender la fee en los que la hobieren recebido, más grueso e pingüe derecho e más estrecho precepto tenemos. La razón es porque ya nos incumbe de necesidad sustentar, corroborar, conservar y defender la fee en aquellos que la recibieron, mayormente siendo recientes en ella, como fácilmente se les pueda con errores o herejías o por apostasía corromper. Mas a la predicación della, no tenemos tan estrecha obligación, como quiera que no sepamos si la querrán los tales infieles rescebir, pues cuelga de su voluntad, y no los podemos forzar a recibirla». Ibid. p. 151. Sobre este punto había puesto Soto una pequeña corrección a la tesis de Las Casas, afirmando como opinión de muchos doctores, «que los podemos forzar a que nos dejen predicar». Ibid. p. 40.

que acumula el doctor Sepúlveda, que nadie que fuese prudente cristiano se debía maravillar, si contra él no sólo con larga escriptura, pero como a capital enemigo de la cristiana república, fautor de crueles tiranos, extirpador del linaje humano, sembrador de ceguedad mortalísima en estos reinos de España, la quisiéramos impugnar». Y va luego calificando de falsedad, o engaño y error las cláusulas y afirmaciones del escritor cordobés sobre la intención del papa Alejandro en sus bulas y de los Reyes Católicos en su interpretación, como se comprueba por el texto de los diplomas pontificios, que suponen estar habitadas aquellas islas por gentes pacíficas, y manda el papa que se envíe a ellas predicadores, no conquistadores; por las órdenes e instrucciones que los monarcas españoles dieron a Colón, y por una cláusula que reproduce del testamento de doña Isabel, «que debía tener entonces la intención del papa, sin horrruras de pasión, algo mejor que el doctor Sepúlveda» (1).

La argumentación fogosa y arrolladora al mismo tiempo que contundente de Las Casas, no admitía otra réplica que la difamación de su autor, a la que acude Sepúlveda al arguir con los adversarios cuando carece de mejores pruebas, y que parece haberse perpetuado en la campaña por él iniciada contra el defensor de los indios, condenando a ciegas su doctrina, sin tomarse la molestia de analizar las razones de orden jurídico, y la elemental lección de los hechos, que esgrime el obispo de Chiapa, no como energúmeno acusador, sino como ministro del evangelio, que sintiendo vibrar en su pecho el celo del apóstol, rompe con todos los respetos humanos y extrema su esfuerzo, a trueque de salvar a los inocentes indios de la rapacidad y crueldades de los conquistadores.

El lado flaco de Las Casas está en su intemperancia, en haberse dejado llevar de su carácter impetuoso, condenando en globo doctrinas y personas, al anatematizar las crueldades cometidas por los conquistadores con los pobres indios, pareciendo envolver en la condenación de hechos particulares, la misma conquista y a quien la ordenaba. En eso anduvieron más cautos los teólogos dominicanos, pues se limitan a rechazar títulos ficticios, dejando a salvo la causa, que podía ser legítima por otras razones.

Sepúlveda replicó todavía a Las Casas en la relación que hace de las juntas valisoletanas publicada por Fabié (II, 543-559), tachando de erróneas, temerarias, impías y heréticas algunas de sus proposiciones. Y para dar más fuerza a su réplica, quiso que la rubricase un franciscano de Granada que naturalmente, como discípulo de Escoto, tenía que ir aún más allá que Sepúlveda. Por donde se ve que aquí todo era interesado. Por lo demás la réplica no añade sobre los puntos en discu-

(1) Ibid. p. 141 y 147.

sión nada que no estuviera ya alegado anteriormente. No hay, pues, razón para que nos detengamos a analizar esta última respuesta. En cambio, aunque lo hemos indicado ya, nos interesa registrar más de propósito el parecer de Soto sobre estas cuestiones.

Aparte de la relección *De dominio*, anterior a las juntas, trató él sobre este tema en una u otra forma: en el opúsculo *De ratione promulgandi evangelium*, que menciona repetidas veces en sus obras *De justitia et jure* y en los comentarios *In Quartum Sententiarum*, pero que no ha llegado a nosotros (1); en una segunda relección titulada, *An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*, tenuta probablemente en el curso de 1552-53, de la que tampoco se ha conservado más que un fragmento (2); en el libro cuarto de su obra *De justitia et jure*, que preparaba por ese mismo tiempo, y en el comentario el Cuarto de las Sentencias, dist. 5, q. única, a. 10, escrito algunos años después. Para evitar repeticiones, resumiremos aquí lo que dice sobre el particular en la última de las citadas obras, donde condensa todo lo de las anteriores.

Supuesta, contra los juristas, la tesis, que ni el papa ni el emperador tienen dominio temporal sobre todo el orbe, según lo había probado en escritos anteriores, particularmente en el libro cuarto *De justitia et jure* (3), pregunta en el comentario al Cuarto de las Sentencias: *Utrum sola ratione fidei, ut scilicet eam suscipiant, minis ac terroribus, immo aperto bellorum impetu sint cogendi infideles*.

Escoto responde *affirmative*. «Crediderim — dice él — religiose fieri, si et ipsi infideles parentes cogerentur minis et terroribus ad suscipiendum baptismum et ad conservandum postea susceptum».

Santo Tomás y toda su escuela defiende la tesis contraria. De sus principios infiere Soto tres conclusiones en que responde al enunciado del artículo.

(1) El opúsculo perdido *De ratione promulgandi evangelium* a que se remite Soto en su obra *De justitia et jure*, lib. IV, q. 2, a. 3; q. 4, a. 2, y en el libro V, q. 3, a. 5, y todavía una vez más en el comentario *In quartum Sententiarum*, donde escribe: «quem [tractatum] semper fert animus, primum in obsequium fidei, deinde in gratiam christianorum principum, annuente numine, edere», debe, a juicio nuestro, identificarse en el fondo con la relección a que se refiere la nota siguiente; aunque en el tratado, como posterior, expondría la cuestión con más amplitud.

(2) En nuestro libro, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928, pp. 235-39, hemos publicado un fragmento de esta relección conservado en Roma en el cód. ottob. 782.

(3) También lo trata, aunque de paso, en la relección *De dominio*, y por lo que se refiere al papa, en su comentario a San Mateo citado en *De justitia et jure*, lib. IV q. IV, a. 1, y en los *Commentaria in quartum Sententiarum*, d. 5, q. única, a. 10 arg. quinto in contrarium, y al final de dichos comentarios.

Primera conclusión: «Ecclesia Christi primum, ac perinde unusquisque mortalium, jus habet tam divinum quam naturale promulgandi evangelium ubique terrarum».

Segunda: «Si quis eamdem praedicationem nobis impediret et cohiberet, jure possemus ejus violentiam, etiam armis, propulsare, nisi ubi experimento comperiremus scandalum inde oboriri in injuriam fidei».

Tercera: «Neutiquam licet quemquam vel ad fidem vel ad baptismum cogere».

Como se ve, en las dos primeras conclusiones enuncia Soto los mismos principios consignados antes en su relección *De dominio*: el *jus praedicandi*, y el *jus defendendi nos*, que vienen a ser los títulos segundo y tercero legítimos formulados por Vitoria en su primera relección *De indis*. En la tercera conclusión excluye directamente la tesis de Escoto e indirectamente la de Sepúlveda. Pero veamos más en particular la refutación que hace nuestro teólogo de esas dos teorías.

Con relación a Escoto, comienza enunciando este axioma: *Errare in consiliorum fine, est in foribus impingere*. En la forma de la predicación es preciso precaver «ut fidei non fiat injuria, quidquid in hominibus contingat. Vi autem baptizare infideles, qui in sua infidelitate permansuri creduntur, est sacrilegam injuriam irrogare fidei; quod cum sit per se malum, pro tota salute mundi non est faciendum. *Non enim facienda sunt mala, ut ait ad Rom. Paulus, ut inde eveniant bona*». Y alega como testimonio lo que ocurría con los sarracenos bautizados en esas condiciones, que después de la segunda, tercera y cuarta generación, continuaban siendo tan moros como antes. Soto había tenido que entender, siendo confesor de Carlos V, en esta clase de negocios, con ocasión de las juntas convocadas por el Emperador, donde se trató de tomar medidas ante el problema creado por los mahometanos que recibieron el bautismo en esa forma, y tenía experiencia de la ineficacia de semejante proceder y de la burla irrisoria a que se exponía la fe, y aun la política de los monarcas españoles con aquel pueblo. Planteado en tiempo de los Reyes Católicos, no dejó de preocupar durante todo el siglo xvi, hasta que Felipe III le dió la única solución prácticamente eficaz. Entre los papeles del Consejo de Inquisición se conserva una documentación abundante e instructiva que corrobora estos asertos (1).

Y continúa Soto su exposición refiriéndose implícitamente a la tesis de Sepúlveda, que tenía bien conocida: «Otros, para evitar este absurdo,

(1) Entre otros documentos, citaremos el interesante memorial enviado por enero de 1549 al Emperador, cuya minuta se halla en el libro 322 de Inquisición del Archivo Histórico Nacional. Allí se hace historia de todo lo anterior, de cuanto desde veinticinco años antes se venía actuando para dar estado normal a la situación religiosa de los convertidos por miedo o por interés, sin lograr el menor resultado.

dicen que, aunque no es lícito obligar a los fieles a abrazar la fe, se les puede subyugar primero por las armas, para predicarles después y lograr que la abracen espontáneamente; pues quien prescribe el fin, permite y aun ordena el empleo de los medios necesarios para el mismo». «His autem respondetur — prosigue Soto — quod si nativa fidei conditio est ut ad eam nemo possit cogi, eadem conditio admonet nullam coactionem esse medium ad ejus persuasionem licitum, atque adeo nec necessarium. Quod enim non licet, id absurdum est dicere ut sit necessarium».

Luego recuerda nuestro teólogo el argumento tomado de las bulas de Alejandro VI, y desentendiéndose del embrollo formado por los juristas en torno a dichos diplomas, concluye con decisión: «Ad hoc autem respondetur imprimis pontificem, neque concessisse, immo vero neque concedere potuisse dominium eorum suorumve bonorum, quasi dominium in eos ipse haberet... Igitur illa pontificis Alexandri concessio facta non fuit nisi ad normam primae secundaeque conclusionis quas supra praemisimus». Al romano pontífice compete la promulgación de la fe en todo el orbe, y por consiguiente a él corresponde la distribución de las regiones en orden a la predicación. «Et ideo concessit Hispaniarum regibus ut illuc mitterent viros doctos et probos qui eandem docerent fidem et orthodoxorum mores. Quod si forsitan tyranni aliqui eandem praedicationem impedirent, permissum est ducem aliquem in tutelam eorundem praedicatorum allegari, qui eos ab eadem tyrannide protegeret. Atque eos subinde qui ad fidem converterentur, praedictorum regum patrocinio commisit, ne nomen Christi quod susciperent, postea blasphemarent».

Esta doctrina de Soto, en que se armonizan en forma lógica y clara el derecho natural y el divinopositivo, los testimonios patrísticos y las disposiciones de la Iglesia, particularmente las relativas a la evangelización de las Indias, es como se ve, la misma que propugnaba Las Casas y que tuvo presente el Mentor de todos, el maestro Vitoria. Sólo se resistían a entrar por ella, en primer lugar los conquistadores y encomenderos, interesados en que siguiera adelante la subyunción de aquellos pueblos, como requisito previo encaminado directamente, no a su conversión, sino a su explotación; después los juristas, que partían del principio falso en la escuela tomista, que el papa o el emperador eran dueños o tenían derecho a adueñarse de todo el mundo; luego Sepúlveda, que en virtud de una argumentación ingeniosa, aunque inconsistente trataba de justificar la previa conquista; y por último los escotistas que, fieles a la opinión de su jefe, no podían menos de aplaudir las teorías mitigadas del humanista cordobés.

En esas condiciones, el resultado de las juntas valisoletanas hubiera sido fatal para la tesis de Las Casas, de no defenderla con valor los tres teólogos dominicos que asistieron a ellas. Sus razonamientos convencie-

ron a algunos vocales Pero también Sepúlveda trabajaba con gran actividad para ganarse voluntades; y en la segunda convocatoria recibió un gran refuerzo al entrar fray Bernardino de Arévalo, quien le libró de una derrota que veía ya próxima.

La resolución en la primera convocatoria fué, aplazar la votación para enero del año siguiente, sin que nos sea dado conjeturar las razones particulares que les movieron a ello, ni de quiénes partió esta iniciativa.

Al aproximarse la fecha señalada para tomar acuerdo, se avisó por cartas a los ausentes, entre ellos a los cuatro teólogos que habían asistido a las primeras, al obispo de Ciudad Rodrigo don Pedro Ponce de León, al doctor Anaya y al licenciado Mercado, del Consejo de Castilla, al licenciado Pedraza, del Consejo de las Ordenes, y al licenciado Gasca, del Consejo de Inquisición, «que por ser el negocio de tanta calidad e importancia, ha parecido que, para mejor e con más estudio se pueda determinar e resolver, y también por venir la cuaresma, donde vos y los otros religiosos estaréis ocupados, que es bien que se difiera la dicha determinación para mediado el mes de abril deste año, así como había de ser para veinte deste» (1).

Soto, según su costumbre de otras veces, respondió a esta carta excusándose de asistir a la reunión. Había tenido que regresar a Valladolid a principios de diciembre llamado por el Consejo de Inquisición para entender en el proceso del doctor Egidio, y resultaba para él sumamente enojoso tanta ida y venida a la Corte. Pero a su negativa replicó la reina doña María, que «aunque por daros contentamiento os quisiéramos relevar deste trabajo, por ser la cosa de la importancia que es, no ha habido lugar, porque como veis, no es razón que se trate en ausencia de las personas que para ello fueron nombradas y lo han visto, especialmente la vuestra, en que hay tantas letras». Y añade que para mediados de abril esté sin falta en Valladolid (2).

La dilación de la junta trajo luego nuevas dificultades. Por enero mismo se avisaba a Cano que se preparase a partir para Trento, en donde se reanudaba el Concilio. Otro tanto ocurría con Carranza. Para conocer su dictamen, se les volvió a escribir a cada uno de ellos con fecha de 4 de marzo, que «como habeis de ir al Concilio, adonde os está ordenado que vais, podrá ser que para el dicho tiempo seais ya partido y no os podais hallar al votar» en este negocio. Pero en todo caso, se les encarga que no partan sin enviar antes su parecer al marqués de Mondejar, presidente del Consejo de Indias (3). Luego se supo en la Corte que Carranza ten-

(1) Carta de la reina doña María de 16 de enero de 1551. Archivo de Indias. *Indiferente general*, 139-1-10, lib. 22, fol. 256 v.

(2) Carta de 13 de febrero de 1551. Id. ib., fol. 272 v.

(3) Id. ib., fol. 276 v.

dría que aplazar su salida para Trento, y a 18 del mismo mes de marzo se le vuelve a escribir, «que agora he sido informado que vuestra partida para el dicho Concilio se dilata, a causa de haberos de hallar en el capítulo general de vuestra orden, que se ha de hacer en la ciudad de Salamanca». En consecuencia se le encarga que no deje de acudir personalmente a la junta (1).

A Cano se le reiteró el encargo de enviar por escrito su parecer (carta de 21 de marzo).

Lo mismo se hizo con el obispo de Ciudad Rodrigo, a quien al propio tiempo que recibía el aviso de la reina de Bohemia para estar en Valladolid a mediados de abril, le llegaba una orden del Emperador de partir para Trento (2).

Aunque no consta, es de creer que ambos enviaron por escrito su dictamen.

La junta reunida de nuevo a mediados de abril, según estaba acordado, se prolongó hasta primeros de mayo. Como en Salamanca urgía la presencia de Carranza a fin de ultimar las cosas para la celebración inminente del capítulo general, debió él pretender ausentarse de Valladolid. Con ese motivo se escribió en nombre del Emperador al general dominicano con fecha de 23 de abril en esta forma: «Ya ternéis entendido la congregación que por nuestro mandado se hace en esta villa de Valladolid sobre cosas muy importantes al servicio de nuestro Señor y ampliación de su santa fee católica en las Indias. Como entre las otras personas que para ello fueron nombradas, es el venerable padre provincial fray Bartolomé de Miranda, y segund el estado en que está, se tiene por cierto que dentro de cinco o seis días se concluirá, e si él agora de aquí partiese, traería grand inconveniente, mucho os rogamos enviéis a mandar al dicho padre provincial que se detenga por estos días, porque segund el día que tenéis señalado para comenzar vuestro capítulo general [el 17 de mayo], él podrá ser allí a tiempo» (3).

Sepúlveda, aunque no era de la junta, acudió también a la defensa de sus doctrinas. El, que suele hablar de lo tratado en las reuniones con el aplomo de un testigo presencial, se encontró ahora con la desagradable sorpresa que Las Casas «solo o acompañado había replicado a su respuesta en veinte y un pliegos» (4).

Sobre la forma en que se llevaron las cosas en esta segunda convocatoria, no tenemos más noticias que las dos citadas relaciones de Se-

(1) Id. ib., fol. 282 v.

(2) *Archivo histórico español*.—Colección de documentos inéditos para la historia de España y de sus Indias. Tomo I, Valladolid, 1928, pp. 248 y 282-83.

(3) *Archivo de Indias*. 139-1-10, lib. 22, fol. 294 v.

(4) *FABIÉ*, ob. cit. II, 546.

púlveda, una en latín, que es la continuación de la carta de primero de octubre de 1551 a su amigo Oliva, y otra en castellano publicada por Fabié. Ambas relaciones son, como ya indicamos arriba, notoriamente sospechosas: primero, porque el humanista cordobés tampoco asistió ahora como vocal a las reuniones, y además, por la despreocupación con que desfigura las cosas en lo que a él afectan. Con todo, extractemos su relación.

En su desdén hacia el obispo de Chiapa, comienza por afirmar que aquellos señores no habían hecho ningún caso de las réplicas de Las Casas, ni las habían leído. En las sesiones habló primeramente fray Bernardino de Arévalo defendiendo con empeño la tesis de Sepúlveda. Para continuar la ofensiva, pidió luego éste ser oído en la junta. Y admitido a ella, «tuvo luenga disputa y altercación con aquellos padres reverendos sobre las razones que daba y las bulas de Alejandro y de Paulo que allí llevó». En la relación latina asegura que los teólogos se negaron a entrar con él en discusión, lo que parece verosímil, porque no iban allí a discutir con Sepúlveda, obstinado en defender una causa en que, más que la verdad, le interesaba la victoria personal. Con todo, él atribuye un efecto mágico a esa negativa, pues mientras «en el primer congreso [en las primeras sesiones de esta segunda convocatoria], hubo diversos pareceres, pero después a la postre todos los señores juristas de los consejos se resolvieron en seguir la opinión de sus doctores canonistas». Es verdad que entre los canonistas era cosa admitida la legitimidad de la conquista para desterrar la idolatría e implantar la verdadera religión. Vitoria había tenido que contender con ellos; y aunque lo hizo con éxito rotundo, todavía continuaban aquéllos aferrados a su decisión. No es, pues, de maravillar que, al ver ahora su doctrina patrocinada por algunos teólogos, reaccionasen ellos mismos. Pero con todo tenían frente a sí a los dominicos. De los dos que asistían ahora a las juntas, sólo uno, según Sepúlveda, impugnó su opinión. El otro se negó a dar su parecer, y el tercero (Cano), había partido para el Concilio.

El que hizo frente a Sepúlveda era evidentemente Soto; y quien no quiso emitir dictamen, Carranza. Sabemos en efecto que Carranza no estaba tan resuelto como Soto a marchar por el camino trazado por Vitoria; pero deducir de ahí que estaba persuadido de lo contrario, como insinúa Sepúlveda, es ir demasiado lejos. En prueba de ello está la aprobación que dió Carranza al *Confessionario* de Las Casas (1). Sabemos además que el mismo Carranza dirigió a Las Casas una consulta desde Inglaterra, para entender de él la respuesta que debía darse a los argumentos alegados por los que pretendían que Felipe II vendiese a don Antonio de Rivera los repartimientos y encomiendas del Perú. Respondióle

(1) Cfr. réplica a las objeciones de Sepúlveda, en la edición citada, p. 160

Las Casas condenando aquellos tratos; y a esa respuesta contesta Carranza: «Vide vuestra carta, y hame parecido muy bien, y *digo que tengo lo que vos tenéis* y deseo lo que vos deseáis» (1). En otra misiva que por agosto de 1555 le dirigió el obispo de Chiapa, leemos: «No olvide v. p. de proseguir con todas sus fuerzas el principio que Dios le inspiró del estorbo que puso a la perdición de aquel orbe» (2). Carranza estaba, pues, en lo fundamental con Las Casas; y sería difícil encontrar un teólogo dominico español de alguna representación científica — teólogo profesional, no predicador —, que a partir de esa época no militase en el campo patrocinado por Vitoria.

En la actitud misma de los juristas, que Sepúlveda nos presenta como resueltos en su favor, hay necesidad de rebajar bastante. De las cuatro razones por las que el escritor cordobés justificaba las guerras de conquista, afirma él en su carta a Oliva, que dos de ellas, la de desarraigar la idolatría y la de imponer la observancia de la ley natural, fueron admitidas por todos los legistas. Sea así, pero entonces ¿por que no se tomó resolución en ese sentido? En la relación castellana dice Sepúlveda que «quedó [acordado] que cada uno de ellos [de los señores de la junta] había de dar por escrito su parecer para enviarle al Emperador, como se les había mandado» (3).

Las Casas en la introducción a la Apología leída ante la junta señala otro resultado. «Judicaverunt—dice—expeditiones quas vulgo *conquistas* dicimus, iniquas esse, illicitas et injustas, atque ideo in posterum omnino prohibendas. De assignationibus vero quas vulgo appellamus *repartimientos*, nihil decreverunt», porque estaba pendiente la rebelión de algunos jefes de los reinos del Perú y comenzaban a levantarse en otras provincias (4).

Por otra parte en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, tomo 14 (Madrid, 1923), segunda serie, página 128, leemos con referencia a papeles que existen en el Archivo de Indias: «Año 1557. La junta de letrados que se hizo en Valladolid para las conquistas, aún no estaba resuelta, y este año se pidió su voto a fray Melchor Cano, que se halló presente, 13 de julio». Por ese mismo tiempo redactaba Alvar Gómez el testimonio arriba citado relativo al fallo de la Academia complutense sobre el libro de Sepúlveda: «Juxta Complutensis Academiae decretum [que no convenía que se publicase el libro] factum esse in hunc diem videmus».

(1) FABIÉ, ob. cit. II, 576.

(2) Id. ib. II, 592.

(3) Id. ib. II, 547.

(4) Id. ib., II, 541.

Y en efecto, ni en vida de Sepúlveda ni después de muerto llegó a autorizarse la publicación de su libro (1). En cuanto a la cuestión en sí, siguió discutiéndose en el terreno de las ideas; pero en el de los hechos la tesis de Vitoria, de Soto y de Las Casas ganaba posiciones y logró prevalecer durante el reinado de Felipe II.

Un testimonio muy expresivo nos proporciona la ocupación y evangelización de Filipinas. Las normas de penetración pacífica basada en el derecho de gentes que había trazado Vitoria, con parecer una utopía frente a la marcha tan diferente que llevaban las cosas en América, se ven claramente reflejadas en la intervención española en Filipinas. Las instrucciones del Monarca a Legazpi y toda la actuación de nuestros exploradores, son el mejor comentario de las relecciones *De indis*. La misma organización, gobierno y administración de aquellas Islas están inspiradas en los principios que formuló el profesor salmantino. Los discípulos de sus discípulos fueron los encargados de mantenerlos en vigor frente a opiniones contrarias, que tampoco aquí habían de faltar. En 1595, después de largas discusiones y a consecuencia de unos memoriales entregados al Consejo por fray Miguel de Benavides, O. P., obispo de Nueva Segovia, discípulo que había sido de Báñez en Valladolid, se formó una junta de teólogos a cuya decisión se encomendaron estos puntos:

«Si se había de predicar la fe a las gentes por predicadores pobres y solos, fiados del amparo de Dios, conforme al evangelio y a las ordenanzas de descubrimientos, o si habían de entrar acompañados de gente de guerra.

»Si se podrían llevar tributos a los infieles que no van contra la predicción ni son enemigos ni hay otro título justo para hacerles guerra sino solo por sujetallos, supuesto que estos tributos se imponen principalmente con obligación de darles doctrina y justicia a los que son súbditos, y que no lo siendo, no habiendo recibido la fe, no se les debía llevar» (2).

La resolución fué que se cumpliesen las ordenanzas y no se molestase a los infieles ni se les exigiese el pago de un servicio que no recibían.

Por la misma época, a 20 de octubre de 1595, presentó el padre Juan Ramírez, O. P., al Consejo de Indias un dictamen o memorial contra los repartimientos o encomiendas de los indios y la servidumbre a que se les quería someter. Ese dictamen va firmado también por el obispo de Nueva Segovia padre Miguel de Benavides, y por los dominicos Tomás de Guzmán, provincial de España; Jerónimo de Almonacir, catedrático jubilado de la Universidad de Alcalá y prior de Atocha; Pedro Hernández,

(1) Lo ha publicado por primera vez Menéndez Pelayo en el *Boletín de la Academia de la Historia*, 1892.

(2) *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar*. Tomo 17. Madrid, 1925, p. 120.

regente de San Gregorio de Valladolid y confesor del Príncipe, y Domingo Báñez, entre otros (1). Esa doctrina se había afianzado de tal modo entre nuestros teólogos, que en el pleito entre los que alegaban por título la donación de Alejandro VI y los que se mantenían fieles a los principios formulados por Vitoria, todos se decidían por éstos, proclamándolos desde sus cátedras como única posición defendible (2).

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(1) Madrid. Academia de la Historia, Muñoz, t. 42 en fol., fol. 5.

(2) Báñez, respondiendo a la objeción deducida de la concesión de Alejandro VI, escribe: «Dicendum igitur est ad argumentum, quod Alexander VI non potuit dare amplius quam ipse habebat supra illas nationes. Supponimus autem modo quod papa non est dominus temporalis totius orbis, quamvis habeat in ordine ad spiritalia potestatem quamdam plenariam circa temporalia, qua potest uti quando fuerit opus in ordine ad gubernationem spiritualem. Sed hanc potestatem non potest pontifex a se abdicare et alteri conferre, nisi forte ad tempus, ut ministro et executori suo, quia illa potestas est annexa officio pontificis... His positis, concedimus quod Alexander concessit regibus Hispaniae ut essent executores temporali quadam potestate a se concessa, non ad destruendos indos et spoliandos, sed ut amoverent impedimenta quae contra evangelii praedicationem barbarae nationes opponerent. Et similiter et potuit concedere ut si converterentur ad fidem barbari illi homines, reges Hispaniae essent illorum tutores et haberent erga illos caesaream quamdam potestatem quam habet imperator modo circa quosdam principes et reges. Non autem dedit potestatem ut deponerent reges indorum et alios de novo crearent, nisi forte in casu quo reges inique agerent contra fideles subditos sibi».

«Infideles non subditi principibus christianis non possunt puniri vel debellari propter idolatriam vel propter crimen pessimum contra naturam, etiamsi prius fuerint admoniti ut abstineant ab illis sceleribus et noluerint... *Haec conclusio asseritur a Cajetano... Vitoria... Soto... Et sequuti sunt postea hanc sententiam OMNES MAGISTRI THEOLOGICI in cathedris suis usque ad nostra tempora*. Commentaria in Secundam Secundae, q. 10, a. 10.

Preparación intelectual para la fe

El moderno agnosticismo.

El agnosticismo es un escepticismo parcial (1). En un sentido muy lato puede entenderse por *agnosticismo* el sistema filosófico que declara *incognoscibles* los objetos del orden suprasensible (2). En sentido *vulgar*, dice el P. Jeannière, S. J. (3), significa lo mismo que negación de Dios y de toda religión revelada. Y en sentido más estricto se aplica a la doctrina de H. Spencer, según la cual, Dios es el *incognoscible*: es decir, se conoce que no se puede conocer a Dios. En sentido *estrictísimo* significa la *ignorancia*, y la suspensión del juicio en lo que se refiere a la existencia de Dios y a la vida futura.

En este sentido lo toma Huxley, inventor de la palabra *agnosticismo* (4). Y, en general, por esa palabra se suele entender el positivismo aplicado a las cosas de la religión. Este es también el sentido en que lo toma la Encíclica *Pascendi*, en estas palabras: «...philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt quam vulgo *Agnosticismum* vocant. Vi hujus humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent eaque specie qua apparent: earundem praetergredi terminos nec jus nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam utut per ea quae videntur cognoscere».

Por aquí ya se ve claramente la incompatibilidad que existe entre el agnosticismo y la fe. Y así se lee en la misma Encíclica *Pascendi*: «His

(1) M. Chossat, en el «Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique», de A. D. Ales, t. I, pág. 2. París, 1911.

(2) A. de la Barre, en el «Dictionnaire de Theologie Catholique», t. I, pág. 596. París, 1923.

(3) «Criteriología», pág. 543. París, 1912.

(4) Vid. Jeannière, obra citada, pág. 544.

autem positis, quid de naturali theologia, quid de motivis credibilitatis, quid de externa revelatione fiat, quisque facile perspiciet».

Y, como la fe presupone los preámbulos de la fe, los motivos de credibilidad de la revelación divina, claro es que no puede conciliarse con los errores del agnosticismo, en que se niega la posibilidad de conocer las verdades en que consisten dichos preámbulos, y los motivos de credibilidad.

Esa incompatibilidad entre el agnosticismo y la fe la puso de relieve el Concilio Vaticano en su constitución «Dei Filius» (1) con estas palabras: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse...» Y en el canon primero «De revelatione» agrega: «Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse anathema sit».

Esa oposición entre los errores agnósticos y la doctrina de la Iglesia justifica suficientemente una refutación del agnosticismo en lo que vamos escribiendo con el título general de «Preparación intelectual para la fe».

Y como la materia es tan vasta, y por su índole filosófica, de difícil inteligencia, nos parece conveniente, para mayor claridad, distribuirla en dos secciones; dedicando la primera a la refutación del agnosticismo en su forma *empírica*, y la segunda a la del mismo en su forma *idealista*.

El agnosticismo empírico.

Se entiende por tal la doctrina que afirma no existir más fuente de conocimiento cierto que la experiencia.

Esto es lo que, en substancia, enseñan los más distinguidos representantes de la filosofía agnóstico-empírica. Véanse las palabras de A. Comte, considerado como el fundador de la escuela filosófico-positivista (2) que sirve de falsa base al agnosticismo empírico. «Le caractère fondamental de la philosophie positive (3) est de regarder tous les phenomenes comme assujettis à des lois naturelles invariables... en considerant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu' on appelle les causes, soit premiéres, soit finales...» (4). «La philosophie positive se distingue surtout de l' ancienne philosophie théologique ou métaphysique par sa tendance constante d' ecarter comme néces-

(1) Cap. 2.

(2) Vid. P. Zeferino González, «Historia de la filosofía», t. 3, pag. 383, Madrid, 1879.

(3) «Cours de Philosophie positive» I, 14, 1 edit. Paris, Bachelier.

(4) *Ibid.*, VI. 701.

sairement vaine toute recherche quelconque des causes proprement dites... Nous ne saurions réellement connaître que les faits appreciables a notre organisme...»

En esto convienen todos los agnóstico-empíricos. Mas, aparte de ese error común, existen, como observa Broglie (1), ciertas divergencias bastante graves, que nos importa anotar.

Entre los filósofos agnósticos empíricos deben distinguirse tres grupos. El primero está representado por M. Comte y M. Littré; el segundo, por Stuart Mill, y el tercero, por M. Taine. La diferencia entre estos tres grupos, comprendidos bajo el común denominador de agnosticismo empírico, consiste en que Comte prescinde de la metafísica y no quiere tratar ninguna cuestión perteneciente a dicha ciencia. No niega formalmente la existencia de realidades suprasensibles, pero sí que las podamos alcanzar; siendo por tanto inútil ocuparse de ellas. Si valiera el calificativo, podría llamársele *abstencionista*.

El segundo grupo se distingue del primero por el carácter razonado y metafísico de su agnosticismo. No prescinde de las cuestiones metafísicas, antes las plantea y procura resolver en conformidad con las exigencias del agnosticismo, cuyas doctrinas quiere justificar por medio de la razón.

Finalmente, en el tercer grupo, cuyo principal representante es M. Taine, es donde más divergencias se encuentran con la doctrina de los otros filósofos empíricos. Por cuanto ya no se contenta con la simple *abstención* de M. Comte, ni con la razonada de M. Stuart Mill; opone una negación absoluta de la existencia de las causas y de las substancias. El abate Broglie, de quien hemos tomado lo que dicho queda sobre los tres grupos mencionados, da al sistema de M. Taine la denominación de *monismo*, por parecerle este término el más exacto y porque comprende todos los errores que provienen de la transformación del positivismo, y del paso de la simple abstención a la negación de las causas.

Lo dicho nos da trazado el plan a que nos hemos de ajustar en la refutación del agnosticismo empírico. Procuraremos armonizar en cuanto nos sea posible la claridad y la brevedad, haciendo resaltar el gran contraste entre la falta de base del error y sus enmarañadas sofisterías, y los inconvencibles fundamentos de la verdad natural, en la más perfecta armonía con la doctrina católica.

(1) Broglie «Le positivisme», t. II, pág. 459 y sigtes. Paris y Bruselas, 1881. De esta excelente obra, que no ha perdido aún su actualidad, nos hemos de aprovechar en esta parte de nuestro estudio.

El empirismo de A. Comte.

Desde luego, la primera observación que debe tenerse en cuenta es, que los partidarios de este sistema no tienen derecho a oponerse a las afirmaciones de la filosofía *perenne* y del sentido común, ni a las enseñanzas de la fe católica. Y, si lo hacen, será renegando de su propia doctrina y contradiciéndose a sí mismos.

En efecto: según ellos, todo lo que no pueden alcanzar los sentidos, pertenece a la región de lo incognoscible; y, por eso, proclaman la abstención de todas las cuestiones relativas a las substancias, a las causas, al principio y al fin de las cosas.

Como se ve, la doctrina del empirismo de Comte y sus partidarios, tiene un carácter esencialmente negativo. *Incognoscibilidad* de lo supra-sensible, *abstención* de las cuestiones acerca de las substancias. Es un sistema que *no sabe*, ni *quiere saber nada* de las realidades del orden superior a los sentidos.

Pues bien: tal sistema, no tiene derecho de oponerse a las afirmaciones categóricas y bien fundadas, relativas a la existencia de un orden de seres superior al de la materia. La duda no tiene derechos contra la certeza, ni la ignorancia contra los conocimientos, cuya verdad se halla perfectamente establecida y apoyada sobre los fundamentos más sólidos que pueda exigir la razón humana. Ni más ni menos que, el ignorante en astronomía, por más que hiciera profesión sistemática de su ignorancia, y de negarse a todo medio necesario para adquirir algún conocimiento sobre dicha ciencia, no tiene ningún derecho a oponerse a las afirmaciones del astrónomo.

Ningún partidario de A. Comte, permaneciendo fiel a su sistema, puede negar la existencia de las substancias, de las causas y de un primer principio y último fin del universo. En virtud de su sistema, él no sabe, ni quiere averiguar lo que hay sobre esas cosas. Ignora si existen o no; y el que ignora, ni puede afirmar, ni negar aquello a que se refiere su ignorancia. ¿Con qué derecho podrían negar la existencia de Dios, del alma, y de la vida futura, quienes, por sistema, profesen ignorar tales cosas? La ignorancia no sólo incapacita para afirmar, sino también para negar lo que se ignora.

¿Cuáles son los fundamentos del sistema, que estamos refutando? En realidad, no tiene ninguno que merezca el nombre de tal; sólo un vicio de argumentación, constituye toda la aparente y falsa base del empirismo de Comte.

Este vicio consiste en confundir el conocimiento sensible con el conocimiento en general. Se arguye de este modo: el conocimiento sensible y la ciencia experimental ignoran las substancias, las causas, el origen y

el fin de las cosas; luego las substancias, las causas, el origen y el fin de las cosas son incognoscibles. Que es como si dijeran: los ojos ignoran el sonido, el sabor, la propiedad de dureza y blandura y olor; luego el sonido, el sabor, la propiedad de dureza, blandura y olor, son incognoscibles. El vicio de esta argumentación salta a la vista. Es verdad que el sonido, el sabor, la dureza, la blandura, el olor, no son cognoscibles por medio de la vista; pero no lo es que sean incognoscibles en absoluto. Cada facultad sensitiva tiene su objeto propio, de cuya esfera, no puede salirse; y, por lo tanto, su conocimiento no puede extenderse a los objetos de los demás sentidos. Pero suponer que, porque un objeto determinado no sea cognoscible por medio de uno de los sentidos, tampoco lo sea por medio de otro, y proclamar su incognoscibilidad absoluta, es mutilar la virtud del alma, reduciéndola a una sola de sus facultades.

No se crea que nos hemos detenido demasiado en hacer resaltar el vicio de este argumento; era necesario para poner en evidencia el sofisma en que pretende apoyarse el empirismo de Comte. Todo cuanto se contiene de vicioso y absurdo en el argumento hipotético de que nos hemos servido para dar a entender mejor nuestro pensamiento, se halla en el argumento, no hipotético, sino real, en favor del sistema que combatimos. De que un objeto no sea cognoscible por el conocimiento experimental y sensitivo, se infiere falsamente y contra toda lógica, que es incognoscible en absoluto. Como si el alma no tuviera más virtud cognoscitiva que la ejercida por los sentidos y la experiencia; como si careciera de inteligencia y de razón; como si en vano hubieran sido escritas, o nada significaran aquellas palabras de los Libros Santos (1): «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine...»

¡Qué contraste entre la estrechez y raquitismo de esta filosofía y la tan elevada como profunda y sólida del Angélico Doctor, que presenta a la razón iluminada por la luz de la fe un horizonte de verdad sin límites!

¿Y qué diremos del absurdo de que la razón humana debe abstenerse de toda investigación acerca de las causas? ¿Hay algo más contrario a la naturaleza que una filosofía en que se enseña que no se deben investigar las causas de las cosas a fin de darse cuenta de las relaciones entre dichas causas y sus propios efectos? Si eso se le niega a la razón humana, ¿qué le queda?

El empirismo de Stuart Mill.

Según acabamos de ver, lo que caracteriza el empirismo de A. Comte es la abstención de todo lo que sea explicar el mundo exterior y los fenómenos sensibles por sus causas. No se les pregunte a los partidarios

(1) Ps. IV, 7.

de este sistema, ¿cómo, si se prescinde de la existencia de las substancias puede explicarse el enlace entre lo pasado y lo venidero; cómo es posible la historia; cómo pueden subsistir las leyes naturales y las ciencias físicas; cómo puede evitarse la negación de la realidad del mundo exterior, y cómo pueden quedar a salvo las ciencias de observación; cómo la personalidad humana dejará de quedar reducida al estado de una quimera y de una ilusión; cómo, en fin, será posible distinguir lo verdadero de lo falso y cómo podrán existir las ciencias humanas? A todas estas cuestiones, Comte sólo responderá que esas cosas no se deben preguntar; ni siquiera pensar en ellas; que hay que conformarse con ignorarlas, ateniéndose sólo a los fenómenos que se tienen a la vista y se palpan con las manos, y dejándose de investigaciones filosóficas, sin hacer caso de aquella sentencia «Omnis homo natura scire desiderat».

Pero he aquí con lo que no se conforma Stuart Mill. El no se resigna con la abstención, quiere filosofar; y si se muestra conforme con que se prescinda de las substancias y de las causas suprasensibles, procurará buscar otros agentes, por los cuales se explique filosóficamente, la existencia del mundo y de todos sus fenómenos.

Reid había propuesto a Berkeley este argumento contra el puro fenomenismo: Si los hombres creyesen que no existían los cuerpos, no se cuidarían de no traspasar los límites, dentro de los cuales deben contenerse, puesto que no creerían que existiesen tales límites. Lo cual equivale a decir: Si lo que existe, no son los cuerpos, sino únicamente sensaciones, sin cuerpos que las causen, ni las reciban ¿de qué sirve tomarse tanto trabajo en procurarse unas cosas y evitar otras?; si la cama no existe, ni tampoco el cuerpo de quien se ha de acostar en ella, cuando se dice que uno se acuesta en la cama, ¿qué sentido tiene esa expresión? ¿Quién, y dónde se acuesta? Si el lugar por donde uno se pasea y el mismo que se pasea no son más que apariencias, ¿en qué consistirá el paseo?

La objeción de Reid hirió en lo vivo a Stuart Mill, hasta el punto de determinarle a inventar su teoría para contestar a la misma objeción, y a la vez conciliar el puro sensismo y fenomenismo con la razón y las necesidades de la vida práctica.

Con estos antecedentes, nos parece que el lector menos iniciado en esta clase de materias, se hallará en disposición de darse perfecta cuenta de la teoría de Mill y de apreciar todo lo que tiene de fantástico y absurdo.

Esta teoría pretende hacer una *sustitución*. La filosofía *perenne* y con ella el sentido común de la humanidad, siempre han enseñado y siguen enseñando que los accidentes tienen por sujeto las substancias, y que, naturalmente, aquéllos no pueden existir sin éstas.

Pues bien: Stuart Mill intenta explicar, por medio de su teoría, cómo los accidentes existen naturalmente sin las substancias, y los fenómenos corporales sin los cuerpos: cómo existen las sensaciones sin sujeto agen-

te, ni paciente de las mismas. Para ello necesita contar con algo que supla el oficio de las substancias, de los cuerpos, y del sujeto agente y paciente de las sensaciones. ¿Qué cosa será esa, la cual, sin ser cuerpo, ni substancia, ni sujeto de acción, ni de pasión, supla los oficios de todas esas cosas? ¿Qué será ese *algo* de tan maravillosa virtud? Stuart Mill lo denomina posibilidades permanentes de la sensación, «possibilitates permanentes sensationum» (1). Mas, preguntará el lector, y con razón: ¿Y qué son esas «posibilidades permanentes»? Veamos lo que, según él, no son, para ver si, por este camino, logramos formarnos idea de lo que son. Desde luego, que no son cuerpos, ni substancias; porque precisamente su oficio es suplir el papel de los cuerpos y de las substancias. ¿Serán sensaciones y fenómenos? Tampoco; porque el motivo de acudir a tales *posibilidades*, es para explicar, por medio de ellas, los mismos fenómenos y sensaciones. Son posibilidades.—¿De qué? De sensaciones.—Pero ¿serán con respecto a éstas lo que la materia prima de Aristóteles es con respecto a la forma? No; porque la materia y la forma en el sistema aristotélico son partes substanciales de la naturaleza corpórea; y, por consiguiente, implican la existencia de las substancias y de los cuerpos, que Mill quiere precisamente eliminar. Entonces ¿serán, por ventura, lo que la esencia con respecto a la existencia, ya que la primera dice a la segunda una relación de potencia a acto? Tampoco; porque la esencia no es perceptible por ninguno de los sentidos, sino por el entendimiento; y las posibilidades de que aquí se trata, son cosas, si es que son algo, del orden sensible. Stuart Mill, como agnóstico empírico, no admite más cognoscibilidad que la de los objetos sensibles.

Visto ya lo que no son las posibilidades de Mill, veamos ahora si nos es posible entender lo que son. Para esto no hay que hacer más que decir en otros términos lo mismo que nuestro filósofo quiere expresar por su fórmula, «posibilidades permanentes de las sensaciones». En lugar de esta fórmula, léase la siguiente: «Es posible, con posibilidad permanente, que sobrevengan sensaciones que por su propia condición son pasajeras». En puridad, el pensamiento de Stuart Mill se reduce a que, permanentemente es posible que existan sensaciones no permanentes. La posibilidad de que existan es cosa permanente; la existencia de hecho es pasajera. Si se quieren ejemplos para aclarar esto, los tenemos abundantes en la vida ordinaria. Permanentemente *es posible* la sensa-

(1) De Hume... et post eum J. Stuart Mill (1806 1873)..., relictis substantiis vel personis incorporalibus, nihil amplius retinent praeter sensationes actuales et «possibilitates permanentes sensationum». Jeanniere, obra citada pág. 437. Acerca de las «posibilidades permanentes de las sensaciones» de Stuart Mill, es importante y aconsejamos su lectura, lo que trae el abate De Broglie, en su muy notable obra «Le positivisme et la science experimentale», t. II, pág. 482 y sigs. París y Bruselas, 1881.

ción de comer, de beber, oír una sinfonía, experimentar el placer de aquel a quien le ha caído el gordo de la lotería; pero la existencia de hecho de tales sensaciones es pasajera; y además, pueden no existir, y en efecto, no existen para nosotros, cuantas deseamos o podemos desear.

Sabemos, pues, lo que son las «posibilidades» de Stuart Mill. Sabemos que no son otra cosa que los sucedáneos de las sustancias y de los cuerpos: del pan que comemos, del agua que bebemos, del vestido con que nos cubrimos, de los muebles de nuestra habitación, etc., etc. De manera que, nuestros alimentos, bebidas, y cuantas cosas necesitamos para la vida; la mesa que tengo delante, la silla en que estoy sentado, la maquina de que me sirvo para escribir, no son cuerpos, sino «posibilidades» que suplen el oficio de los cuerpos. Los mismos hombres, sin exceptuar, como es de suponer, al propio Stuart Mill, no son personas reales que constan de cuerpo y de alma, sino meras «posibilidades». El mundo material no se compone de realidades corpóreas, sino que es una suma de «posibilidades». Posibilidades son los seres del reino mineral, del vegetal, del zoológico y del humano. Una posibilidad es la luz que nos ilumina, el sol, las estrellas todas del firmamento, posibilidades, y nada más que posibilidades. ¡¡Oh prodigio de sublimidad y solidez filosóficas!! ¡¡Oh poder de sutileza de un genio agnóstico-empírico!! ¡¡Oh admirable sistema de Stuart Mill!! Si en alguna ocasión está bien empleada la palabra quimeras, nunca mejor que para calificar con ella las «posibilidades permanentes de las sensaciones» de Stuart Mill.

El empirismo de M. Taine.

Tampoco este agnóstico empírico está conforme con la doctrina abstencionista de Comte. Él no puede admitir una doctrina en virtud de la cual se le dice al hombre: Abstenerte de toda investigación; no quieras resolver ninguna cuestión, por mucho que te interese, aunque sea de una importancia capital para ti; permanece en la duda acerca de las causas de todo cuanto te rodea; contradice esa inclinación natural de tu entendimiento, a saber.

Este lenguaje le parece a M. Taine intolerable; y, desentendiéndose del abstencionismo de Comte, se decide, como Stuart Mill, a filosofar, aunque siguiendo su pensamiento distinto derrotero.

Conviene Taine con los dos mencionados filósofos en que no existen más objetos cognoscibles que los fenómenos sensibles y sus leyes; pero se aparta de la doctrina del padre del positivismo acerca de la abstención, y de la de Stuart Mill sobre «las posibilidades permanentes de las sensaciones».

Al abstencionismo de Comte y a «las posibilidades permanentes» de Mill, opone Taine una negación absoluta de la existencia de las causas y

de las substancias. Contra el primero discurre de este modo: ¿Qué es eso de objetos incognoscibles? Lo que no es cognoscible, no existe. ¿A qué, pues, admitir una región en donde existen, o pueden existir seres, substancias, causas incognoscibles, acerca de las cuales, la razón humana haya de abstenerse de toda investigación? Y mientras Comte solamente niega la *cognoscibilidad* de las causas y de las substancias, pero no su existencia, Taine niega esa existencia en absoluto, porque, según él, vale la consecuencia de lo *incognoscible* a lo *inexistente*.

Disiente del segundo que señala como causa de los fenómenos sensibles, las «posibilidades permanentes de las sensaciones» haciendo el oficio de las causas y substancias suprasensibles. Taine suprime en absoluto todo lo que no sean los mismos fenómenos sensibles y sus leyes. Es decir que, según él, no existe ninguna causa distinta de dichos fenómenos; en ellos mismos se halla la causa de su existencia y de las leyes abstractas por las que, según el filósofo francés, se rigen.

En realidad, el sistema de Taine es un *monismo panteísta*. «Le monde, dice, forme un être unique, indivisible, dont tous les êtres sont les membres. Au supreme sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel... Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée, est un de ses actes... La matière et la pensée, la planète et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui l'exprime, et il n'est rien qui l'exprime tout entière...» (1). «Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes; et les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or...»

A este monismo panteísta se vió forzado Taine desde el momento en que negó la existencia de toda causa distinta de los fenómenos sensibles y sus leyes. Porque, al querer asignar alguna causa a dichos fenómenos, negando, por otra parte, que exista esa causa distinta de ellos, o la había de señalar idéntica a los mismos, o se veía en la imposibilidad de señalar ninguna. Estas consecuencias tan manifiestamente absurdas, y a las cuales se llega por una lógica rigurosa e inflexible, demuestran con la mayor claridad cuán falso es su punto de partida, o sea el agnosticismo empírico de M. Taine.

Pero no es este sólo el argumento por el cual se ve la falsedad del sistema que estamos refutando. Conviene poner de manifiesto algunos otros errores que en él se contienen y que demuestran más y más la falsedad

(1) Taine, «Philosophes français», pág. 364, citado por Farges, «Etudes philosophiques», t. VII, pág. 430. París, 1908 y por Broglie, «Le positivisme...», t. I, págs. XVIII y XIX de la Introducción.

del empirismo de Taine. Y, en primer lugar, se encierra un gran sofisma en la afirmación de que, lo que es incognoscible no existe.

No es verdad que, porque una cosa sea incognoscible para el entendimiento del hombre, pueda inferirse de ahí, que tal cosa no existe. Existen las cosas que constituyen el objeto natural y proporcionado del entendimiento angélico. Existen igualmente las que son objeto propio y connatural del entendimiento divino. A donde no llega el entendimiento del hombre, llega el del ángel; y a donde no llega el del ángel, llega el de Dios. Porque hay grados en el orden intelectual como los hay en los seres espirituales e inmatrimales, en cuya inmaterialidad y espiritualidad se funda y radica su inteligencia. Véase cuán hermosamente lo dice el Angélico con estas palabras (1): «Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae; quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit... Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt...»

A los que sólo admiten la existencia de las cosas que ellos mismos pueden naturalmente conocer, van dirigidas las siguientes palabras que Santo Tomás escribe a continuación de las anteriores: «Sicut igitur maxime amentiae esset idiota, qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt».

Porque los teoremas matemáticos sean indemostrables para los que ignoran las ciencias matemáticas ¿se ha de inferir que no existan las verdades enunciadas por dichos teoremas? ¿No basta que las conozcan los especialistas en esas materias?

Para la existencia de las estrellas ¿es necesario, por ventura, que sean perceptibles a simple vista, y ni aún siquiera con el auxilio del telescopio? ¿Acaso no existen en el firmamento más astros luminosos fuera de los que el ojo humano puede descubrir? Pues, si lo que no es cognoscible para un hombre lo es para otro que se halla en mejores condiciones de capacidad o dispone de otros medios, ¿con qué derecho se niega la existencia de las causas y de las substancias, sin más razón que la de no percibir las con nuestros sentidos? A donde no llegan los sentidos llega el entendimiento; y a donde no llega el entendimiento creado llega

(1) «Contra Gentes». Lib. I, cap. 3.

el increado, primera e *imprescindible* fuente de toda inteligencia, de toda luz y de todo conocimiento.

Y ¿qué diremos del *axioma eterno* de que nos habla el mismo filósofo agnóstico empírico? «*Au supreme sommet des choses... se prononce l'axiome éternel...*» ¿Ese axioma es conocido y enunciado por algún entendimiento? ¿Es cognoscible y enunciable? Si no lo es, no existe, según la lógica del mismo Taine. Pero si es cognoscible ¿lo será sin que exista algún entendimiento que lo pueda conocer? Y si existe algún entendimiento ¿cómo podrá conciliarse la existencia del mismo con la afirmación de que no existe nada fuera y distinto de los fenómenos sensibles y sus leyes abstractas?

Error fundamental del agnosticismo empírico.

Después de haber refutado el agnosticismo empírico en sus tres principales formas, representadas, respectivamente, por Comte, Stuart Mill y Taine, vamos a considerarlo ahora en aquello que es común a todas sus diferentes formas.

A tres puntos se reduce lo que pretendemos decir sobre esta materia. El primero será la fórmula general del agnosticismo empírico. El segundo su refutación por *via negativa*. Y el tercero, finalmente, la refutación por *via directa y positiva*.

Empezando por la fórmula general del agnosticismo empírico, he aquí cómo la expresan algunos autores, coincidiendo todos en la substancia, con sola alguna diferencia material de palabras. «*Empirismus dicitur ea doctrina quae proponit experientiam tanquam unicum fontem cognitionis certae*» (1). «*Il n'y a pas d'autres objets de connaissance que les faits et leurs lois*» (2). «*Lo sensible sólo es objeto de conocimiento, dicen los positivistas... Nuestros medios de conocer no nos permiten ir más allá de lo sensible*» (3). «*Nam secundum hos autores in thesauro scientiae humanae nihil invenitur, quod non sit ortum ex impressionibus et perceptionibus sensibilibus vel hereditate transmissis vel experientia acquisitis et secundum certas leges diversimode inter se associatis*» (4). «*In hoc systemate, negatur valor ontologicus primarum notionum rationis, quia idea reducitur ad quamdam phantasiae imaginem compositam seu communem, cui adjungitur nomen commune...* Ideoque

(1) Jeanniere, obra citada, pág. 541.

(2) Broglie, su obra citada, t. II, pág. 461.

(3) Mercier, su obra ya citada, pág. 280.

(4) Roedder, S. J. «*Psychologia rationalis*», pág. 115, edit. tertia, Friburgi Brisgoviae, MCMVI.

ideae nostrae sicut imagines phantasiae, non representant nisi phaenomena sensibilia, scilicet non habent nisi valorem phaenomenalem» (1).

Nada es necesario añadir a las palabras de los varios autores que acabamos de citar, para dar a entender en qué consiste la esencia del agnosticismo empírico.

Y lo dicho nos muestra la íntima y necesaria relación que existe entre el agnosticismo empírico y el materialismo; y que en éste se halla el presupuesto y la primera y más profunda raíz de aquél. Veámoslo:

Y para ello, podemos discurrir ya siguiendo el procedimiento inductivo, ya en conformidad con el deductivo. Por uno y otro, vendremos siempre a parar necesariamente a la consecuencia de que los dos mencionados sistemas son inseparables, y que el uno se contiene en el otro, como las conclusiones lógicamente necesarias en sus premisas. Porque, si consideramos como punto de partida el materialismo, esto equivale a tomar como premisa, una proposición, según la cual, todo cuanto existe en el universo es de naturaleza material. Por lo tanto, material tendrá que ser todo sujeto cognoscente y material el objeto conocido. Y como el objeto especifica el conocimiento, infiérese de ahí, que sensitivo tendrá que ser por necesidad todo conocimiento. Y como el conocimiento sensitivo no alcanza las esencias de las cosas, ni las naturalezas universales, sino únicamente a los accidentes externos de las cosas corporales, síguese que solamente esos accidentes podrán ser objeto de conocimiento para el hombre.

Por donde se ve cómo el agnosticismo empírico se contiene en el materialismo.

No aparece con menor claridad cuán inseparables son uno de otro esos dos sistemas, tomando como punto de partida el agnosticismo empírico. Porque la afirmación de que sólo pueden ser conocidos los objetos sensibles, conduce a esta otra, que la cantidad material es condición necesaria para que las cosas puedan ser conocidas; ya que los accidentes externos de los cuerpos presuponen la cantidad. Por donde se muestra también claramente, que, si sólo son cognoscibles los objetos de los sentidos, todo lo cognoscible pertenece al orden material, y por lo tanto presupone la materia. De todo lo cual se infiere que el agnosticismo empírico y el materialismo mutuamente se incluyen; y que los argumentos, que demuestran la falsedad de uno de esos dos sistemas, demuestran igualmente la del otro.

La sana filosofía admite dos facultades cognoscitivas y dos conocimientos distintos, uno de un orden superior, y otro inferior: el intelectual y el sensitivo: el que penetra hasta la íntima esencia de las cosas, al-

(1) Garrigou-Lagrange. «De Revelatione». Vol. I. pág. 278. 2.^a edit. Romae et Parisiis, 1921.

canza las naturalezas universales, se levanta hasta la región de los seres puramente espirituales, es capaz de reflexionar sobre sí mismo, y lejos de ser perjudicado, se vigoriza a proporción del resplandor de la verdad que contempla, y por el cual, finalmente, el hombre se distingue del animal bruto, y se asemeja a los ángeles, y al mismo Dios: y el que no pasa de los accidentes externos de los cuerpos, de lo singular, de lo material, y por el cual, el rey de la creación no se distingue de la bestia del campo.

A la humanidad no se la despoja de la razón; porque no pueden los errores del entendimiento cambiar las esencias de las cosas, ni privarlas de sus propiedades esenciales. Los que sí se deshonoran a sí mismos son aquellos que profesan errores tan groseros y absurdos como los de el agnosticismo empírico. Muy bien se les pueden aplicar a tales filósofos aquellas palabras del Salmista (1): «Porque el hombre constituido en honor, no tuvo discernimiento: se ha igualado con los irracionales, y se ha hecho semejante a ellos». ¡A qué extremo de degradación de la especie humana conduce el empirismo con su doctrina de la incognoscibilidad de lo suprasensible! ¡Qué principios tan arbitrarios y gratuitos, y qué consecuencias tan absurdas y desastrosas!

En cambio, la filosofía verdaderamente racional, la que se mantiene subordinada a la Razón Suprema, la que no se aparta de las enseñanzas de la fe, la representada por el Doctor Angélico ¡cómo eleva, engrandece y sublima la dignidad humana! Porque ¿qué mayor dignidad para el hombre puede ser que la expresada en aquellas palabras (2): «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra...?», es decir, criatura dotada de entendimiento, capaz de conocer, no solamente las cosas materiales por medio de los sentidos, sino también las inmateriales y espirituales por medio de esa facultad de orden superior, de la cual Sto. Tomás ha dicho que es una impresión de la primera verdad (3): «*Ipsium lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae...*»; y que es cognoscitiva de todos los seres (4): «*Intellectus est cognoscitivus omnium entium*» y tiene por objeto propio el ser inteligible; el cual, ciertamente, comprende todas las especies y diferencias posibles del ser (5): «*Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quidquid enim esse potest intelligi potest*».

Permítasenos trasladar aquí una oportunísima página del ilustre Fe-

(1) Ps. XLVIII, 21.

(2) Genes. I, 26.

(3) I. Q. LXXXVIII, a. 3, ad 1 m.

(4) Sentent. Lib. 3, Dist. 14, Art. 1, Cuest. 2.

(5) Sum. Cont. Gent. Lib. 2, cap. 98.

nelón (1) donde hablando de la grandeza del espíritu humano, en conformidad con la doctrina de los Libros Santos y del Angélico Doctor dice así: «Su grandeza es real. Reune sin confusión lo pasado con lo presente, y penetra por medio de sus razonamientos hasta en lo porvenir. Tiene la idea de los cuerpos y la de los espíritus. Tiene la idea del mismo infinito, porque afirma de él todo lo que le conviene y niega de él lo que no le conviene. Decidle que el infinito es triangular: os responderá sin vacilar que lo que no tiene límites no puede tener figura alguna. Pedidle que os señale la primera de las unidades que componen un número infinito: os responderá al punto que no puede haber ni principio, ni fin, ni número en lo infinito, porque si se pudiera señalar en él una primera o última unidad, se podría añadir alguna otra unidad a ésta, y por consiguiente aumentar el número».

«¡Qué grande es el espíritu del hombre! (2) Lleva en sí de qué maravillarse y con qué sobrepujarse infinitamente a sí mismo. Las ideas son universales, eternas e inmutables... Estas ideas sin límites no pueden variar jamás, ni borrarse en nosotros, ni ser alteradas. Son el fondo mismo de la razón. Es imposible, por grandes esfuerzos que se hagan, llegar a dudar jamás seriamente de lo que estas ideas nos representan con claridad. Por ejemplo: yo no puedo dudar en serio si el todo es mayor que una de sus partes; si el centro de un círculo perfecto se halla igualmente distante de todos los puntos de la circunferencia».

Parece que no se puede decir nada más, ni mejor, que lo que en los anteriores párrafos dice Fenelón, como haciéndose eco de todos los más grandes genios de la humanidad, en contra de la fórmula del agnosticismo empírico, según la cual, no hay más realidades que puedan ser objeto de conocimiento que las del orden sensible, ni puede el conocimiento del hombre extenderse más allá de los confines de la materia.

FR. PASCUAL BROCH.

Rosaryville (U. S. A.).

(1) «Tratado de la Existencia de Dios», Cap. 50.

(2) Ibid. Cap. 52.

Boletín de Sagrada Escritura

ANTIGUO TESTAMENTO

El Dr. Junker, Profesor de Teología en la Universidad de Passau, publica en un opusculito una serie de conferencias sobre la «Historia primitiva bíblica y su transcendencia como base de la revelación del Antiguo Testamento» (1).

Un capítulo dedicado a la inspiración, su naturaleza y su extensión es el preludio del tema que el autor va desarrollando con detenido y concienzudo análisis de los puntos siguientes: esquema cronológico e idea central, las genealogías de la historia primitiva, la narración del Diluvio, los «hijos de Dios» y «las hijas de los hombres» del Gen. VI, 1-4, dramatización de la idea como medio de exposición, la obra de los siete días, la creación de Adán, la creación de Eva, Paraíso y caída y la Torre de Babel.

El pensamiento del autor es claro y decidido. En estos once primeros capítulos de la Biblia tenemos una brevísima exposición, un ligero compendio de la Historia del género humano desde el momento de su aparición sobre la tierra hasta el momento en que se pone de relieve la historia del pueblo de la revelación en la persona de su Patriarca, Abraham.

Es inútil buscar una cronología exacta de este período. Lo único que podemos afirmar es que habiendo existido Abraham hacia los 2000-1900 antes de Jesucristo, tenemos aquí una humanidad que realiza su obra en la tierra en una época anterior a los 2000 años antes de J. C. Esto supuesto debemos admitir que el autor sagrado no ha intentado darnos aquí una historia en el sentido ordinario, riguroso de la palabra, sino en un sentido amplio. Haciendo suya la sentencia de Köppel que «debemos contar hoy con tantas décadas de milenarios, como en otros tiempos con milenarios», afirma que en los once primeros capítulos del Génesis tenemos sencillamente una historia *ideal*, es decir, una serie de hechos, una serie de narraciones ordenadas y dirigidas por una idea *central*. Esta idea central, que tiene su fundamento en la concepción semita de la divinidad, puede resumirse en estas breves palabras: Tan grande y po-

(1) JUNKER (Dr. Hubert).—*Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*. — Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn. 1932. Pág. 60; Mk.

derosa es la divinidad como el pueblo que le sirve. Justo es que, siendo Jahvé, Dios de Israel, el Dios del Universo entero, el Dios creador, estuvieran en estrecha correspondencia las ambiciones de Israel.

Interesante opúsculo el del Dr. Junker que con amplitud de criterio y siguiendo paso a paso las decisiones de la C. B. hace un detenido análisis de todas las cuestiones fundamentales que se relacionan con los orígenes de la Humanidad.

Con un criterio más conservador continúa sus estudios acerca de los primeros capítulos del Génesis el Dr. Fruhstorfer, decano del colegio teológico de Linz. «El pecado del Paraíso» es el título de su nueva obra (1) que se distingue sobre todo por una enorme erudición.

El Dr. Fruhstorfer es decididamente literalista: nada de figuras ni imágenes; en el relato del Paraíso tenemos una historia detallada que hay que interpretar tal como suenan las palabras. Un solo ejemplo dará al lector plena idea de su criterio conservador hasta la médula. Trata en el párrafo quinto del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¿Debe entenderse de un árbol real? Indudablemente, dice el autor. «Somit halten wir den Erkenntnisbaum für einem *wirklichen, natürlichen* Fruchtbaum». Y añade estas palabras sobre la naturaleza del pecador original: «Die erste Sünde der ersten Menschen bestand demnach wirklich im Genuss einer verbotenen Baumfrucht» (págs. 25-26). Y para corroborar este aserto dedica el párrafo siguiente a probar que el pecado del Paraíso no pudo ser un pecado sexual: «Wider die sexuelle Deutung der Paradiesessünde» (págs. 27-34).

La promesa contenida en Gen. III, 15 es directamente mesiánica (43-47).

Examina en el párrafo XVIII la literatura sumerio-babilónica y niega su influencia en el relato bíblico.

Y termina su folleto con el estudio del pecado del Paraíso en diversas tradiciones que, aun a pesar de sus errores en los detalles, coinciden y confirman en el fondo la veracidad e historicidad del relato bíblico.

El Decálogo es objeto de un trabajo publicado por el Dr. Eberharter, profesor de la Universidad de Salzburg (2).

Es una interesantísima monografía, en la que el autor analiza los diversos problemas que la Crítica plantea con relación a este punto importantísimo, alrededor del cual gira toda la Ley.

Acerca de su origen opina que, si se le considera como una serie de preceptos morales fundamentales, tiene su raíz en el mismo Dios, creador de la naturaleza humana. En este sentido, es sencillamente el Decálogo la parte esencial de la ley natural, que el Creador infundió en la mente del hombre para asegurar su existencia y cimentar sólidamente su bien.

(1) FRUHSTORFER (Dr. Karl). *Die Paradiesessünde*, Linz, 1929. Druck und Verlag des katholischen Pressvereines. X-106 págs.

(2) EBERHARTER (Dr. Andreas). *Der Dekalog*. (Biblische Zeitfragen herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier, Folge 13, Heft 3(4). Pags. 67, Mk. 1,16.

De donde se sigue que no es de maravillar que la misma forma literaria que en cada pueblo fueron tomando dichos preceptos, fuera considerada como resultado de una especial dirección divina.

Referente al texto original hace una ligera comparación de las dos recensiones conocidas, y muestra las notables diferencias existentes en cuanto al lenguaje entre ambos. De donde se deduce evidentemente que la tradición literaria del Decálogo ético en la Biblia no es cuestión intangible (pág. 12).

La división del Decálogo no es tan sencilla como pudiera parecer a primera vista. Un estudio breve de la tradición judaica le da fundamento para concluir que no existe una distribución unitaria de los diez mandamientos en dos tablas, ni una serie y una numeración concordes de los mismos en la antigua Iglesia.

La antigüedad del Decálogo la estudia el autor con detención y abundancia de datos. Su opinión puede resumirse en estas palabras. Contra la autenticidad mosaica del Pentateuco no hay ningún argumento positivo. Los argumentos negativos, que, fundados en la lengua o en la historia de la civilización, se alegan contra el Decálogo en general, o contra algún precepto particular, se fundan en argumentos, de los cuales gran parte son falsos, y parte aún no lo suficientemente ciertos para que prescindamos de la tradición bíblica.

Sobre la forma original del Decálogo expone las diversas soluciones presentadas, en especial las de críticos tan autorizados como Kittel, Nowack, Schmidt, Sellin y Gampert, y reprueba el pesimismo de Meinholds, que dice: «En vista de tantos y tan diversos ensayos de reconstrucción sólo nos queda exclamar con el Profeta: «mucho sufre el justo, mas nadie se preocupa de él». Tales intentos carecen, a mi modo de ver, de todo valor científico» (pág. 57).

«El lugar de la Teofanía y entrega de la Ley no se halla determinada, ni es fácil hacerlo, porque los los datos bíblicos son muy vagos» (pág. 59).

Dos capitulitos sobre la promulgación y la significación e importancia del Decálogo forman el final de esta interesante y bien documentada disertación, que recomendamos con gusto a nuestros lectores.

Obra de verdadero mérito es sin duda alguna la «Historia del pueblo hebreo desde los jueces a la cautividad», de Desnoyers (1).

En dos volúmenes nos describe la vida de Israel en la época de su apogeo y grandeza. Sabido es que esta empresa de darnos a conocer al pueblo escogido había comenzado a realizarla el año 1922, en que publicó el primer volumen referente a la época de los jueces, que fué recibido con unánimes aplausos por los aficionados a estudios escriturísticos. Estos dos volúmenes que aparecen después de su muerte, vienen a continuar la obra.

Debemos hacer notar ante todo que el autor se propone sencillamente narrar los acontecimientos históricos referentes a Israel, no persigue ningún fin apologético ni de edificación. Escribe sencillamente ad *narrandum* no ad *probandum*.

(1) DESNOYERS. *Histoire du peuple hébreu dès Juges à la Captivité*. T. II, Saül et David; T. III, Salomon. Edition Auguste Picard. 83, Rue Bonaparte, Paris. 1930

Comprende el segundo volumen doce capítulos, en que se encierra todo lo indispensable para llegar a tener un conocimiento el más perfecto posible de la Historia de Israel. En el capítulo primero nos habla de todos los pueblos que en esta época de la institución del Reino israelita influían más o menos en él.

El capítulo segundo lo dedica a uno de los puntos fundamentales de la Historia de Israel, que es el paso de los Jueces a los Reyes. La institución de la realeza la atribuye el autor a la idea predominante, sobre todo en la región central, de la necesidad de un único jefe para salir victorioso de los pueblos que no cesaban de atentar a la independencia de Israel (pág. 33). «Al pedir un rey a Samuel, lo que los hebreos deseaban era un jefe guerrero, es decir, un hombre que dotado de una autoridad suprema, pudiera ponerse a la cabeza de los ejércitos israelitas en las campañas que debían llevar a cabo contra los pueblos vecinos» (pág. 46). Sobre el pecado de Saul, causa de su reprobación, cree que consistió, no precisamente en haber ofrecido un sacrificio, a que, como rey, tenía pleno derecho, sino en haber intentado sustraerse de la tutela de Samuel, es decir, de un profeta (pág. 52, nota).

En capítulos sucesivos nos describe bellísimamente las guerras y la política de Saul, las relaciones entre Saul y David, a éste fugitivo y errante, sin abandonar su harpa maravillosa que le servirá para cantar las misericordias de Jahvé (cfr. Ps. LVII), David al servicio de los filisteos y por último la obra de Saul.

Con el capítulo VII comienza la historia del reinado de David, «el favorito de Jahvé, el judío famoso, que recogiendo los sufragios del pueblo, fué consagrado en Hebrón» (pág. 146). Con su valor y su habilidad, penetrados ambos de una piedad poco común, David llegaba con la amistad de los filisteos, eternos rivales de Israel, a justificar su elevación al trono. Había realizado las dos empresas, que la realeza, pedida por el pueblo y otorgada por Dios, debía llevar a feliz término: la unión de las tribus y la liberación del territorio nacional» (pág. 167).

La toma de Jerusalén y su elección para capital del Reino, las guerras exteriores de David, la organización del Reino, las crisis que tuvo que atravesar son temas que el autor va desarrollando en las páginas de este hermoso libro, que termina con el análisis del carácter y obra de David, que es el personaje más viviente, y a despecho de dos faltas odiosas, el más simpático del A. T. Por sus resultados políticos, el reinado de David fué sin disputa el más brillante de toda la historia de Israel.

El volumen III se halla dedicado a Salomón.

«Pocas veces, comienza el autor, se han sucedido en el mismo trono dos reyes tan diferentes por su carácter y sus obras como David y Salomón. David, menos brillante, transmite a su hijo un reino extenso y próspero; Salomón el más espléndido e ilustre de los reyes de Israel dejará a su sucesor un reino en quiebra» (pág. 6).

Consta este tercer volumen de once capítulos. Si el volumen segundo es interesante, éste no lo es menos.

La organización del reino de Salomón, sus relaciones con el extranjero, las grandiosas construcciones llevadas a cabo, grandeza y decadencia de Sa-

lomón, son asuntos que Desnoyers trata de un modo magistral en los primeros cuatro capítulos de la obra.

Su juicio sobre Salomón y su obra puede resumirse en estas palabras: «Le otorgamos el justo tributo de nuestra admiración por su obra; pero como hombre, no despierta nuestra simpatía y tal es también la impresión que dejó en el pueblo de Israel» (pág. 157).

Los capítulos siguientes los dedica el autor al estudio de la Religión en la época de los tres primeros reyes de Israel. Personajes religiosos (Samuel, los profetas y nabhis, Saúl, David, Salomón); la vida religiosa con una minuciosa información sobre el Arca de Jahvé, el ephod, altares, santuarios, sacerdocio levítico y real, organización del culto, religión y guerra; las ideas religiosas, con detenido análisis de la idea de Jahvé, la idea de la Providencia; las ideas mesiánicas son asuntos que el autor trata en los capítulos siguientes para terminar la obra con dos capítulos consagrados al estudio de la corte y familia real bajo David y Salomón.

Por este ligero análisis podrá darse una idea el lector del valor verdaderamente extraordinario de esta obra póstuma de Desnoyers que en nada desmerece del volumen primero tan elogiado unánimemente por los críticos.

Como trabajo preparatorio a la «Historia de los Macabeos» publica el señor Momigliano una obra titulada «Prime linee di Storia della Tradizione Maccabaica» (1).

Aunque a primera vista pudiera parecer por lo que se refiere en los versículos 23-24 del cap. XVI, que el autor del libro I de los Macabeos es saduceo, opinión defendida por Greiger en su obra «Urschrift und Übersetzungen des Bibel», hay sin embargo multitud de argumentos que se oponen a dicha solución y que nos hacen inclinarnos a un autor perteneciente a la secta de los Ἀσδαῖοι, es decir, «los piadosos», «los devotos» que tan a menudo aparecen en la Biblia, en especial en los Salmos XXXI, 24, y XXXVII, 28. Eran estos reconocidos como fariseos o proto-fariseos. ¿Cómo explicar en este supuesto las alabanzas a Juan Hircano en las últimas líneas del Libro? ¿Será que, como piensa Destinon, los tres últimos capítulos del *I Macabeos*, a partir de XIII, 42, son obra de un autor posterior? Examina el autor las diversas soluciones propuestas, en especial por Motzo, que no le satisfacen y concluye diciendo: «Nada impide creer que el libro I de los Macabeos ha sido escrito en vida de Juan Hircano, y precisamente en aquel período de su vida en que no había pasado al Saduceísmo» (pág. 34). Y añade: «Non sussistono, per quel che vedo, obiezioni davvero fondate a questa ipotesi». Pertenece pues, el libro *I Macabeos* a la época de Juan Hircano (135-104).

El libro *II Macabeos* termina con la muerte de Nicanor y la institución de una fiesta en perpetua memoria del suceso, ¿Será, pues, un libro festal, como el libro de Esther, v. g., cuyo objeto sea darnos la explicación de una fiesta tradicional? Tal parece ser a juzgar sólo por el final, pero no se confirma este

(1) MOMIGLIANO (Arnaldo). *Prime linee di Storia della Tradizione Maccabaica*, 184 págs. Società Editrice del «Foro Italiano», Roma, 1930. Pr. 20 liras.

sentir si leemos los primeros capítulos de la obra. No es precisamente la fiesta del 13 de Adar la que preocupa al Autor Sagrado, sino la del 25 de Kislev, es decir, la fiesta de «*las Encenias*».

Conocidas son las dificultades cronológicas que suscita la comparación de los dos libros entre sí. Para no señalar más que una vamos a fijarnos en la inversión cronológica existente sobre la Purificación del Templo y la muerte de Antioco Epifanes. Según *I Macabeos* Antioco muere después de la Purificación del Templo, no así en *II Macabeos*, en que se invierten los sucesos. ¿Cómo explicar este fenómeno? La del autor es sencilla. Ha sido el abreviador de Jasón de Cirene el que hizo tal inversión. «Noi sappiamo ormai che l'ordine originario di Giasone di Cirene era inverso all'attuale, cioè coincideva con quello del *I Mac*. Ci resta solo da capire la ragione di quest'inversione. Essa è evidente. *L'epitomatore* ha apostato la collocazione della purificazione per far coincidere l'ordine cronológico del libro con quello delle lettere iniziali, in cui si mette la purificazione del Tempio come una conseguenza della morte di Antioco IV» (pág. 77).

La carta con que comienza el libro *II Macabeos* tiene todas las características de autenticidad y no presenta ninguna dificultad seria.

En resumen, el libro *I Macabeos* es una apología de la obra de los Asmoneos y en consecuencia tiene una visión rectilínea de los acontecimientos. En cambio el libro *II Macabeos* no tiene ningún interés, ninguna simpatía por la familia de los Asmoneos en total. Esta indiferencia es ciertamente debida en parte al fariseísmo del autor, adversario de las tendencias manifestas de los Asmoneos al Saduceísmo a partir de Juan Hircano, pero no decididamente enemigo por temor a perder la primacía que conservaba en el Templo.

Sólo nos queda suplicar al autor que no tarde en publicar la Historia de los Macabeos que promete en las primeras líneas del Prefacio.

Dos nuevos volúmenes vienen a enriquecer la colección alemana de Bonn. Es el primero «el libro de Job» traducido y comentado por Szczygiel (1).

Consta la obra de una Introducción que ocupa las 32 primeras páginas y de la traducción del texto con su comentario.

La Introducción señala en primer término la bibliografía, y pasa de seguida a darnos una idea del contenido del libro que divide en cinco secciones (I, 1-11, 10 prólogo; II, 11-XXVII, diálogos con los tres amigos y a continuación el monólogo de Job: XXIX-XXXI, 40 b; discursos de Elihu, XXXI, 40 c-XXXVII; Teofanías, XXXVIII-XLII, 6; XXVIII, y epílogo, XLII, 7-17).

Rechazando la afirmación del Talmud al decir que Job no ha existido, que su libro es puramente una *mashal*, se coloca el autor entre los que piensan que se trata de un libro cuyo fondo histórico se halla desarrollado en una forma poética con amplificaciones ficticias y adornos artificiales (pág. 14).

Es difícil determinar la época en que vivió Job. La impresión general, que

(1) SZCZYGIEL (P. Paul, M. S. C.) *Das Buch Job* übersetzt und erklärt. In 8, X-258 págs. Mk. 9,20 (Die Heilige Schrift des A. T., tom V). Hanstein Verlag, Bonn, 1931.

de la lectura y examen detenido del libro resalta, es que se trata de un modo de vivir primitivo, lo que nos hace remontar a los tiempos patriarcales.

Más importante es aún la cuestión de su integridad. Es decir, si el libro de Job, tal como se halla en las ediciones que actualmente poseemos es obra de un sólo y único autor. Sabido es que no todos los críticos están de acuerdo en este asunto. El autor se coloca decididamente entre los partidarios de la unidad. «El libro de Job presenta un conjunto único ya se le mire en cuanto al asunto, ya en cuanto a la manera de desarrollarlo; todas sus partes individuales hállanse subordinadas a una idea, y todas ellas son absolutamente necesarias para la inteligencia del libro (alle sind zum Verständnis des Buches durchaus notwendig).

A la Introducción, breve y compendiada, sigue el Comentario hecho a base de una traducción del texto cuya clásica oscuridad, sobre todo en algunos puntos de indudable importancia, procura deshacer a base de correcciones fundamentadas principalmente en las diversas versiones.

En la explicación acude sobre todo a pasajes paralelos o semejantes que se encuentran en la misma Escritura, no desdennando la bibliografía extraña cuando pueda servir para aclarar algún texto difícil.

Una de las enseñanzas fundamentales del libro de Job es sin duda ninguna la inestabilidad de la vida presente, a la que Job pinta como «llena de miserias» y de la que repite una y otra vez:

Acuérdate que mi vida es un soplo.
 Mis ojos no volverán a ver la dicha.
 Los ojos que me miran ya no me verán.
 Tus ojos sean contra mí, y yo no seré ya.
 Por tanto no reprimiré mi lengua,
 Hablaré en la angustia de mi espíritu
 Suspiraré en la amargura de mi alma.
 Cuando yo pienso: mi lecho me consolará,
 Mi cama atenuará mis suspiros;
 Entonces me espantas tú con sueños,
 Y con visiones me llenas de angustia.
 ¡Ah! Por eso mi alma la yugulación prefiere.
 La muerte antes que (esto) mis huesos.

(Job, VII, 7 ss.)

Más veloces ¡que un correo son mis días,
 Huyen, sin que haya llegado a conocer el bien;
 Como la barca de junco pasan,
 Como el águila que sobre la presa se lanza.
 Si pienso: «Quiero olvidar mis llantos,
 Matar el tedio, vivir alegre»,
 Tiemblo por mis dolores...

(Job, IX, 25 ss.)

La muerte es el término irrevocable de la vida; la que pone fin a todas las dichas y desdichas de esta vida.

Después de la muerte, las almas van al *Sheol*, triste morada, «Land des Finsternis und des Todesschattens». ¿Será tan sombrío refugio el lugar de su

eterna mansión? ¿No ha conocido Job el dogma consolador de la resurrección de la carne y visión eterna de Dios? He aquí el problema cuya solución es tormento de exégetas y teólogos.

El autor traduce en esta forma los tan discutidos y como oscuros versículos 25-27 del capítulo XIX.

Y yo mismo sé:
 Mi salvador es el viviente y el último,
 Sobre el polvo de la tierra se levantará.
 Y de nuevo será mi piel y esto rodear,
 Y en mi carne verá la divinidad;
 A aquél, a quien firme para mí tengo
 Mis ojos verán, y no será extraño
 Porque a él pertenecen los sentimientos en mi seno.

«Al turbio y oscuro presente opone Job la clara imagen del porvenir en que Dios le otorgará la plena recuperación de la salud y de la amistad de Dios».

Ciertamente el texto es difícil, y más difícil queda, tal creo yo, después de leer esta traducción y el largo razonamiento con que pretende justificarla.

Pertenecientes a la misma colección son los Comentarios a las Lamentaciones y al libro de Baruch de los Doctores Paffrath y Kalt (1).

Las cinco lamentaciones cierran en el canon actual el libro de Jeremías. En el canon judío hállanse entre los *Kethubim*, o hagiógrafos.

Tanto la tradición judaica como la cristiana señalan al profeta Jeremías como el autor de las Lamentaciones.

El testimonio escrito más antiguo en favor de Jeremías nos lo suministra el título puesto en la versión de los Setenta. Que las Lamentaciones han existido poco después de la destrucción de Jerusalén el año 587 lo sostiene unánime la tradición y el examen de su contenido le corrobora (pág. 7). Hay partes, sin embargo, que de ninguna manera pueden ponerse en boca de Jeremías por ser opuestas a su punto de vista histórico, religioso y profético (ib).

El Comentario, breve aunque bien documentado, está hecho sobre la traducción alemana del texto masoreta.

La traducción está hecha con fidelidad y soltura, cosa por cierto no difícil en un texto bastante bien conservado y en general claro.

En el cap. II, 18 tenemos ciertamente un texto dudoso, que las versiones interpretan de muy diversas maneras. Con unas ligeras correcciones, que explica en el comentario el autor, propone la siguiente traducción:

¡Oh! Clama, pues, a lo alto al Señor,
 Virgen, hija de Sión,
 Deja como un arroyo correr tus tus lágrimas
 Día y noche.
 ¡Jamás se te conceda reposo,
 Ni descanse la niña de tus ojos!

(1) PAFFRATH (Dr. Tharsicius), O. F. M. *Die Klägelieder übersetzt und erklärt*. KALT (Dr. Paulus). *Das Buch Baruch übersetzt und erklärt*. Die Heilige Schrift des A. T., Band VII. Un vol. in 8.º 56-32 págs. Mk. 3,40. Hanstein Verlagsbuchhandlung. Bonn, 1932.

Sigue a continuación el Comentario al libro de Baruch por el Dr. Kalt.

En la Introducción discute brevemente la cuestión de la autenticidad que «los comentaristas católicos, dice, defienden *de consuno*, a lo menos en lo tocante a la primera parte» (I, 1-III, 8); sigue con el objeto y análisis del libro que consta de una introducción (I, 1-14) y dos partes bien características: la primera que contiene la oración de los desterrados (I, 15-III, 8) y la segunda (III, 9-V, 9) que señala el camino para la paz de Israel y su realización. Divídese esta segunda parte a su vez en dos secciones: en la primera (III, 9-IV, 4) declara Baruch que la sabiduría es el único camino para la paz. Israel ha olvidado la fuente de la sabiduría y esa es la causa verdadera de sus desgracias; en la segunda (IV, 5-V, 9) consuela a los desterrados poniendo de manifiesto que «Dios cumplirá sus promesas a Israel».

Respecto a su canonicidad dice que «es S. Jerónimo el único entre los Padres que ha negado a este libro su carácter canónico (pág. 7).

La epístola de Jeremías es también auténtica, a pesar de los críticos, cuyos argumentos carecen de fundamento sólido.

La traducción hecha directamente del texto griego, sirve de apoyo al comentario breve, atinado y bien documentado.

Hay en el capítulo tercero un texto notable y famoso en la historia de la Teología. Incita el profeta en esta sección interesantísima del libro a Israel a buscar la sabiduría. Describe cómo nadie pudo encontrarla y hablando de Dios, dice:

«El encontró todos los caminos de la sabiduría,
la otorgó a Jacob su siervo y a Israel su favorito.
Luego apareció ella misma en la tierra
y con los hombres se comunicó».

(Baruch, III, 37-38).

Y añade en el comentario: «El sujeto de la frase no es Dios, como Vat. y muchos Padres han imaginado, sino la Sabiduría» (pág. 19).

No es ciertamente Amós, el pastor de Tecue, ningún profeta original ni en el fondo ni en la forma. Y sin embargo ninguno ha llamado la atención de los críticos como él. Se le llama el iniciador de la Religión moral, el destructor de la Religión tradicional, el fundador del Monoteísmo ético-religioso, el Reformador, *l' incomparable héros de la justice*, etc., etc.

No son ciertamente abundantes los comentarios que de un profeta tan severamente juzgado por la crítica poseemos. Por eso mismo es más de alabar la empresa acometida por el Dr. Cramer al publicar el precioso Comentario que presentamos a nuestros lectores (1).

Un estudio de la personalidad de Amós precede al comentario del libro que comienza con la «vocación» del profeta.

(1) CRAMER (Karl). *Amos. Versuch einer theologischen Interpretation*. W. Kohlhammer. Verlag. Stuttgart, 1930; in-8, 215 págs.

Esta vocación nos la narra él mismo por figuras atrevidas y bellísimas:

«El león ruge—¿quién no temerá?
El Señor Jahvé habla—¿quién no profetizará?»

(Am. III, 8).

Y aún de un modo más fuerte y preciso:

«Me cogió entonces Jahvé de tras el ganado
y me dijo Jahvé:
ve y profetiza a mi pueblo Israel».

(Amós, VII, 15).

Y en otro lugar:

«¿Van acaso dos de consuno,
sin que se hayan puesto de acuerdo?»

(Amós, III, 2).

El autor transcribe y analiza concienzudamente, claro está que desde su punto de vista protestante, los varios puntos que el profeta va desarrollando: la elección (II, 1 ss.), las fiestas que Jahvé aborrece porque falta en ellas el espíritu que debe vivificarlas (V, 21-27), la falsa confianza en sí mismo (VI-1-6), el «día de Jahvé» que el profeta pinta maravillosamente:

«¡Ay de aquellos que desean el día de Jahvé!
¿Qué será para ellos el día de Jahvé?
Noche será sin duda, no día.
Como si huyendo alguien del león,
el oso le saliere al encuentro.
Y viene para su casa,
y apoya la mano en la pared,
y le muerde la serpiente.
¿No es, pues, noche el día de Jahvé y no luz,
tinieblas y sin ningún resplandor?»

(Am. V, 18-20).

Es digno de especial mención la profesión de fe de Amós contenida en los primeros versículos del capítulo nono.

«He visto al Señor
que estaba en pie sobre el Altar y decía:
Golpea el capitel, que las traviesas se estremezcan!...
Así será su fin con todos sus caudillos,
y al que quedare, con la espada degollaré;
Ninguno de ellos escapará.
Para nadie habrá salvación.
Si al Sheol descendieren,
allí iré a buscarlos;
y si hasta el cielo subieren,
desde él les precipitaré»...

(Am. IX, 1-4).

Con un resumen y consecuencias termina esta obra, escrita principalmente para defender la personalidad individual y propia del pastor de Amós, atacada en especial por Troeltschs.

Sobresale, por su pasmosa erudición y por el buen sentido crítico que le domina, el estudio del Dr. Kremer sobre la alegoría del pastor en Zacarías (1).

Divídese este excelente trabajo en cinco secciones. En la primera nos da la traducción Texto masoreta con ligeras correcciones indicadas por el autor. Se hallan estas alegorías en los capítulos XI, 4-17 y XIII, 7-9.

La sección siguiente contiene un amplio y documentado estudio de la tradición judaica en la interpretación de las alegorías del Profeta. Ciertamente, es la conclusión del autor, son insignificantes y tardíos los testimonios que la tradición rabínica suministra en favor del sentido mesiánico. El autor lo atribuye a una probable reacción hebrea contra la exégesis cristiana, alegando para corroborar esta suposición un texto, por cierto de S. Alberto Magno, que no podemos pasar sin transcribir: «Judaei et quidam Christiani Judaizantes, qui omnia recta pervertunt, aliter hoc exponunt, dicentes quod per triginta argenteos triginta mandata legis intelliguntur, quae facere jubentur et haec sunt affirmativa mandata, quae Ex. XX et usque ad XXIV continentur. Et rursum alia XXXVI sunt quae prohibebantur et dicunt quod si reddant obedientiam mandatorum, tunc dignam mercedem reddant pastori: sin autem, projiciendi sunt» (2).

La sección tercera es la más interesante y es donde el autor derrocha una erudición realmente inconcebible. Comienza por señalar los partidarios de la exposición puramente histórica entre los exégetas cristianos. Es el primero Teodoro de Mopsuesta. «Er ist der erste, der unserer Allegorie eine ausschliesslich historische Deutung gibt; er leugnet jede Beziehung auf Christus, sein Hirtenamt und sein Verrat durch Judas» (pág. 17). Le sigue Isodad de Maru, un obispo neonestoriano del siglo IX. Entre los modernos figuran la casi totalidad de los críticos, entre los que aparecen Adam Smith, Cheyne, Driver, Hoonacker, Duhm, etc. (pág. 20-21).

A continuación expone la tesis mesiánica que siguen, sin duda ninguna por el texto de San Mateo XI, 12 s., la inmensa mayoría de los Comentaristas católicos, no siendo pocos los críticos modernos que la sostienen también. Hay por último autores que se inclinan por una exposición escatológica como Nowack, Haller y Sellin. He aquí en breves palabras cómo interpretan estos críticos el pasaje que nos ocupa. Dice Max Haller en un discurso presentado al Congreso internacional de Historia de las Religiones: «Evidemment cette figure de l' instrument de Jahwé persecuté n' est pas une invention libre ni de Deutéroésaïe, ni de Deutérozacharie, mais plutôt une partie intégrante de la tradition mythologique à laquelle l' eschatologie puise ses images et ses symboles» (pág. 61).

La exégesis detallada de los textos ocupa la sección cuarta.

En la sección quinta va analizando una por una las tres sentencias enun-

(1) KREMER (Dr. (Joseph). *Die Hirten allegorie im Buche Zacharias*. (Alttest Abhandlungen, XI, 2). In 8.º, XIII, 114 págs. Aschendorff, 1930. Münster, i W. Mk. 5,70.

(2) S. Alberti Magni Comment. in Threnos Jeremiae, in Baruch, in Danielelem, in 12 proph. min. Oper. tom. VIII. Lugduni, 1651.

ciadas y nos da una cuarta opinión que es la propia del autor, a quien ninguna de las tres le parece aceptable en su totalidad.

La teoría histórica no es admisible porque es imposible encontrar tres personajes históricos que a quienes puedan equiparar los tres pastores de la alegoría (págs. 82-86). Por otra parte es muy difícil aplicar al Mesías todos los rasgos de la alegoría como confiesa el mismo Knabenbauer al decir: «Pars prior non potest de Christi tempore intelligi, quia nullo modo assignari potest, quomodo Christus ante suam mortem vel Judaeos interitu tradiderit, vel tres pastores succiderit, vel foedus irritum fecerit; aliis verbis: v. 8-11 in Christi vita non habet explicationem facilem et aptam» (pág. 87).

La opinión escatológica es aún menos aceptable. No se apoya en ningún fundamento sólido.

Consecuencia de todo ello es que el autor se decide por una nueva solución. Un análisis detallado del texto le inclina a pensar que el autor tiene ante su mirada una política turbulenta que tiene al pueblo en una situación inquieta (der uns dos Volk in bedrückter Lage zeit), lo que da hincapié para decirse por la época griega, en especial en el movimiento de la lucha de los diadocos (an die griechische Zeit, besonders an die Zeit der Diadochenkämpfe) (págs. 300-280). Mas no es sólo esto, sino que hay en el pasaje en cuestión tres juicios, el último de los cuales se cierra con cierto dejo escatológico (deren leteter mit einer eschatologisch gefärten Schilderung abschliesst) (pág. 90-91).

Dos apéndices cierran este magistral estudio en que entre otras grandes cualidades resaltan la claridad y orden en la exposición y una erudición estu-
penda que no cansa, precisamente por lo bien administrada que se halla.

Uno de los puntos fundamentales de la Teología del A. T. es el del amor de Dios. ¡Qué riqueza de imágenes y figuras no se halla en los Profetas al narrar las grandezas del amor de Jahvé para con su pueblo Israel! El Dr. Ziegler acaba de publicar un estudio referente a tema tan sugestivo (1).

Dividese esta monografía en cuatro secciones. Rápidamente bosqueja en la primera los fundamentos de la fe de Israel en la bondad y amor de Jahvé. La sección siguiente es un estudio filológico de los diversos términos empleados por los Profetas para manifestar el amor, la gracia, la benevolencia, la misericordia de Jahve (pág. 13-46).

En la tercera analiza las diversas figuras, tales como la del esposo, padre, pastor, médico, viñador y huésped. Es esta sección la más interesante sin duda de la obra.

La última sección trata del amor de Dios para con los que no pertenecen al pueblo israelita.

La persuasión de que Jahvé es el Dios de la justicia, que retribuye el bien y castiga el mal, ofrece el primer apoyo a la fe en Jahvé como Dios del Universo; por eso las normas éticas no se hallan limitadas por barreras nacionalistas. Otro de los fundamentos de la idea universalista de Dios es la fe en

(1) ZIEGLER (Dr. Joseph). *Die Liebe Gottes bei den Propheten* 'Alttestament. Abhandlungen', XI, 3). In 8.º de VII-129 págs. Aschendorff, Münster i. W., 1930-Mk. 6.

Jahvé Creador. La elección de Israel viene a corroborar a los profetas en la misma tesis universalista.

Tal es, en resumen, esta monografía, que contribuye en gran manera al estudio de la idea de Dios en les Profetas.

Pocos libros han sido objeto de tantas y tan variadas discusiones como el libro de Daniel. Ya S. Jerónimo lo hizo notar cuando dejó escritas estas palabras: «Scio de hac quaestione, se refiere al famoso texto de las «Setenta semanas», ab eruditissimis viris varie disputatum et unumquemque per raptu ingenii sui dixisse quod senserat» (Dan. IX, 24).

Estas discusiones han tomado extraordinario incremento en nuestros días en que la crítica racionalista llega hasta la negación de su autenticidad.

El Dr. Junker acaba de publicar un interesante estudio titulado: «Investigaciones sobre el problema literario y exegético del libro de Daniel» (1).

Ya Porfirio, el filósofo neoplatónico, afirmó en sus polémica contra los cristianos que el libro de Daniel había sido compuesto en el siglo II antes de la Era cristiana. Esta tesis que en los círculos cristianos no dejó de hallar fuerte contrarréplica ha sido resucitada de nuevo por la Crítica moderna. Entre los católicos hay quienes, como Rohlin y Ruabenbaner sostienen la antigua concepción de que todo el libro es obra de Daniel. Zumbichl cree que el cap. XI es obra de un redactor posterior que en cierto modo refundió el texto primitivo. Hay algunos católicos, entre los cuales figuran Haneberg y Schenz, que opinan que el libro tal como ha llegado a nuestras manos no es obra exclusiva de Daniel, sino que intervino además un autor posterior que utilizó sin embargo material existente en la tradición. Es ésta también la manera de pensar de Riessler, que señala en concreto como obra de un autor desconocido los capítulos I-V. Las visiones (VII-XII) pueden ser obra de Daniel.

Un tercer autor reunió en un todo estas dos secciones y añadió su capítulo sexto. En la época de los Macabeos los judíos manejaban con sumo interés este libro porque veían en Antioco IV Epiphanes al anticristo del cuarto libro. Esto puede explicar las numerosas glosas que se encuentran en él.

No es cuestión ésta tan sencilla ni fácil de determinar. «La solución puede depender quizá de un detenido análisis del contenido, que indudablemente gira alrededor de este tema: Reino de Dios y reino del mundo. Siguiendo el desarrollo de este tema podemos abrigar la esperanza de hallar el hilo que nos oriente en esta cuestión del origen del libro de Daniel» (pág. 6).

Los cuatro reinos ¿tienen un sentido histórico o apocalíptico? Es muy común la persuasión de que estos cuatro reinos corresponden a otros tantos imperios históricos que según los antiguos exégetas son el babilónico, el persa, el griego y el romano. Un largo examen del texto inclina al autor hacia el sentido apocalíptico. «Si preguntamos cuándo se realizó exactamente esa situación señalada con precisión, nos veremos en la imposibilidad de dar una respuesta concreta y definida» (pág. 23).

Siguen unas disertaciones a modo de comentario a los capítulos más inte-

(1) JUNKER (Dr. Hubert). *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*. In 8.º de IV-112 págs. Verlag Peter Hanstein, Bonn. 1932. Mk. 6.

resantes del libro, que son aquellos en que están contenidas las visiones de Daniel (cap. VII-XII) y una conclusión en que el autor resume su pensamiento sobre el tan discutido libro de Daniel, que es «un prodigioso y conmovedor testimonio de la fe absoluta e inquebrantable en Dios en cuanto es Señor eterno del mundo y en su Reino» (pág. 106).

Un asunto bien poco investigado entre los autores católicos que se dedican a estudios escriturísticos es el referente a la naturaleza y misión de los demonios en las Sagradas Escrituras. Aunque no sea más que por venir a llenar estas lagunas, será sin duda bien recibido el folleto que sobre tema tan importante acaba de publicar el Dr. Kaupel (1).

Divídese esta monografía en cuatro capítulos, el primero dedicado al examen de los testimonios directos del A. T. sobre los demonios.

Hácese en la Biblia mención de seres distintos de los dioses paganos y que los LXX traducen *δαίμονιον*. Su naturaleza y su modo de obrar guarda estrecha relación con las ideas que tienen los paganos de los espíritus malos y perniciosos. Los *Shedim* y los *Lilith* se muestran idénticos a los demonios babilónicos del mismo nombre.

En los capítulos siguientes, por un estudio detenido y documentado, recogiendo cuantos datos, ya sean directos, ya indirectos, puedan iluminar y esclarecer este punto tan difícil y oscuro de la Teología del Antiguo Testamento, establece la conclusión de que en la Religión del pueblo israelita hay evidentemente una oposición manifiesta entre lo que aparece en la letra de la Ley y las creencias populares, al revés de lo que sucede en las religiones profanas y de una manera especial en la religión babilónica, en que las creencias populares se hallan patrocinadas y amparadas por lo que pudiéramos llamar los dogmas de la Religión oficial.

El mismo autor ha publicado un opusculito sobre las relaciones de la Monarquía con el culto en el Antiguo Testamento (2).

Sabido es que en los pueblos paganos, y sobre todo en los pueblos del Antiguo Oriente, el Rey es al mismo tiempo el Sumo Sacerdote. Unica excepción conocida en la Historia es la del pueblo hebreo en que los reyes jamás gozaron del privilegio sacerdotal. Estas son las ideas que el autor va desarrollando en las páginas de esta brevísima disertación. Señala algunos casos de intromisión de los reyes ofreciendo sacrificios, abusos del poder real que no hicieron más que reforzar los derechos del Sacerdocio a la exclusiva de ofrecer sacrificios a Jahvé en su Santuario.

El autor halla la explicación de este fenómeno raro, de esta excepción única en la Historia de la Antigüedad, en el hecho de que cuando se instauró la Monarquía en Israel, llevaba ya largos siglos de existencia la clase sacerdotal, que por otra parte se hallaba firmemente apoyada por la tradición mosaica

(1) KAUPEL (Dr. Heinrich). *Die Dämonen in Altem Testament*. In 8.º de VIII-150 páginas. Dr. Benno Filser Verlag-Augsburg. 1930. Mk.

(2) KAUPEL (Dr. Heinrich). *Die Beziehungen des alttestamentlichen Königstums zum Kult*. In 8.º de 32 págs. Anton Lettenbauer, Hamburg, 1930. Mk. 1.

A menudo se habla en los Libros del Antiguo Testamento del «Angel de Jahvé». No es tan fácil como a primera vista pudiera parecer determinar con exactitud y precisión quién sea este angel. Hay textos que indudablemente nos llevan a identificarle con el mismo Jahvé. Véase por ejemplo el relato de la teofanía de Haram: »Díjome el *angel de Dios* en sueños: Jacob. Y yo digo: Heme aquí. Y él me dijo: *Yo soy el Dios* de Betel» (Gen. XXXI, 11-13).

Agar, caminando por el desierto, huyendo de Sara su señora, se sienta al borde de un pozo y es recreada con la presencia del *Angel de Jahvé* con quien entabla un diálogo interesante y consolador en grado sumo y muestra su persuasión de que ha estado conversando con el mismo Jahvé (Gen, XVI, 7 siguientes).

Más tarde es Moisés quien identifica en la visión famosa de la zarza ardiente al Angel de Jahvé con Jahvé.

En el Exodo se nos dice que «*Jahvé* iba delante de los Israelitas en una columna de nube para enseñarles el camino» (XIII, 21). Mas en el capítulo siguiente se insiste en que quien hacía tal oficio era el *Angel de Jahvé* (XIV, 19).

En otros textos sin embargo se da a entender que el *Angel de Jahvé* es distinto de *Jahvé*. Así por ejemplo se lee en Zacarías: «Y el *Angel de Jahvé* aseguró a Josué diciendo: Así dice Jahvé de los ejércitos» (III, 6-7; cfr. I, 9, 12 ss. etc.)

La cuestión es ciertamente oscura y difícil, por eso mismo merece nuestros plácemes el Dr. Rybinski por su interesante estudio sobre el «Angel de Jahvé» que presentó como disertación doctoral en la Universidad de Friburgo (1).

La disertación hace gala de grandes conocimientos escriturarios y muestra una erudición nada ordinaria.

Etimología del nombre, lugares bíblicos donde se habla del *Angel de Jahvé*, su diferencia del *Angel de Elohim* son nociones que a modo de cuestión preliminar va dilucidando para pasar a continuación a la exégesis de los textos principales (pág. 19-41). Luego analiza otros textos bíblicos cuyo entendimiento puede contribuir a fijar la idea del *Angel de Jahvé* (41-47).

La segunda parte hállase consagrada al estudio del *Angel del Señor* en el Nuevo Testamento y en la Patrística.

¿Qué relación guarda la doctrina del *Angel de Jahvé* con el misterio de la Trinidad en el Antiguo Testamento? Hertenauer dejó escrito: «Pluralitas personarum divinarum in illis locis docebatur, ubi angelus Domini vel angelus Dei Deus nominatur». ¿Se identifica el Angel de Jahvé con el Verbo? Es la primera cuestión que el autor trata de resolver en esta segunda parte. Sigue el análisis de los textos más importantes del N. T., sobre todo de S. Pablo, referentes a este asunto.

Sigue un capítulo dedicado a la doctrina sobre el *Angel del Señor* en los Padres anteriores a S. Agustín que parecen identificarle con el Verbo por quien fué dada la Ley al pueblo y por quien fueron hechas todas las cosas.

El capítulo siguiente está consagrado a la doctrina de S. Agustín, que sos-

(1) RYBINSKI (Dr. Joseph). *Der Mal'akh Jahwe*. In 8.º, 123 págs, Schöningh. Paderborn, 1930, Mk. 6, enc. 7,50.

tiene claramente que el *Angel de Jahvé* es una *criatura* espiritual, que sólo una relación típica o espiritual tiene con el Logos.

Esta es también la doctrina de Sto. Tomás como lo demuestra el autor en el último capítulo de la obra que cierra con estas palabras del Angélico Doctor: «Hoc autem quod angeli corpora assumpserint in V. T., fuit quoddam *figurale indicium* quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones V. T. ad illam apparitionem ordinatae fuerunt qua Filius Dei apparuit in carne».

El Dr. Horst dedica unos ensayos al fragmento deuteronomico en que se halla encerrado, por decirlo así, el «derecho privilegiado de Jahvé» (1).

Forma este fragmento del Deuteronomio que va del capítulo XII, 1 al capítulo XVIII inclusive un todo único, en que sin duda aparecen indicios de una legislación anterior, pero que se halla adaptada a la situación actual del pueblo.

Divídese en nueve secciones, haciendo el autor notar que XII-29-XIII, 1 debe seguir a XIII, 2-9. La característica fundamental del Derecho privilegiado de Jahvé es la centralización del culto, que es asunto político-religioso.

FR. VICENTE BERECHIBAR.

NUEVO TESTAMENTO

Bien conocida es la preferencia de la crítica protestante por el evangelio de S. Marcos. Dos comentarios tenemos a la vista, y ambos de carácter distinto, editados el año que acaba de fenecer. El primero es de D. F. Hauck y pertenece a la colección *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament mit Text und Paraphrase* (2).

La introducción es breve, pero acompañada de grande aparato científico. El cuerpo de la obra contiene el texto griego con el aparato crítico correspondiente, la traducción alemana y luego el comentario, precedida de una nota cada sección y seguida a veces de interesantes *exkursus* sobre algún punto más saliente de la misma.

Importa ante todo conocer qué son los evangelios, cuál su origen, cuál su valor histórico y teológico. Para entender estos puntos pongamos los ojos en la serie histórica que forman, Cristo, la Comunidad cristiana y los Evangelios. La persona de Jesucristo, que se ofrece como ministro de Dios, es lo fundamental; el segundo es la Comunidad, que le reconoce y honra como a tal

(1) HORST (Dr. Friedrich). *Das Privileg Jahves*. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium. Vandenoeck und Ruprecht, Göttingen, 1930. Un folleto en 8.º, 124 págs. Mk. 9,50.

(2) *Das Evangelium des Markus*. (Synoptiker I) von D. Friedrich Hauck. Págs. 202 en 4.º Leipzig, 1931. A. Deichertsch Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl. Pr. 7,50 rm. y 10 rm. encuadernado.

y el tercero son los Evangelios, en que la Comunidad da testimonio de Jesucristo. «El Evangelio» es ante todo el mensaje oral de la salud, que nos ha venido por Cristo. Esta tradición oral encontró su forma en los Evangelios. La tradición nos llega por dos conductos. El uno transmite las palabras de Jesús como la herencia de más estima; el otro sus obras, sus milagros, sus curaciones, su pasión. Los Evangelios no tienen un interés científico ni histórico, sino práctico, para atender a las necesidades de instrucción y edificación de la Comunidad. Sus autores no tratan de exponer su propio pensamiento, sino el de la Comunidad, lo que ésta contaba de Jesús y creía de él. Ellos no crean una obra literaria para el gran público; reúnen, con el arte de los primitivos, los sucesos y las palabras que en la Comunidad se cuentan de Jesús. La cual no excluye en cada evangelista su diferente punto de vista. Los sucesos y palabras de Jesús, que constituyen el objeto de la tradición, han sido encuadrados por los evangelistas en un marco, que es a la vez una idea teológica. Esta idea bien perceptible... A la tradición histórica viene a juntarse la consideración teológica (p. 1). Tales son los principios con que encabeza su obra el doctor Hauck. Los cuales pudiéramos admitir como principios históricos, si se les apoyaran sobre otros principios propiamente teológicos, a saber, que el Espíritu de Cristo, que como El es también Dios, es quien rige y gobierna toda la vida de la Iglesia y la labor de los evangelistas, no permitiéndoles apartarse un punto de la verdad que Cristo nos vino a revelar. Mas precisamente este principio, que daría valor teológico a la obra de Hauck, es el que echamos de menos en toda ella.

Y viniendo a S. Marcos, el autor se muestra bastante tradicional en lo que toca a la persona del evangelista, al lugar y tiempo en que escribió. No así en la composición literaria de su evangelio, en el que nota grandes diferencias entre unos relatos concisos, descarnados, y otros detallados y de gran colorido. La teoría moderna de la *forma histórica* verá aquí dos concepciones distintas, y en ellas una prueba de que S. Marcos empleó documentos escritos y en ocasiones ordenados ya bajo un plan sujeto a una idea. No sólo esto, pero la comparación de Mat. y Lc. indica que éstos han utilizado a Mc. pero en un texto que no contenía ciertos rasgos característicos, que hoy se leen en sólo él y que han debido ser añadidos posteriormente. La terminación de S. Marcos en XVI, 9-20 y las varias conclusiones que la tradición nos ha conservado hacen más probable la opinión de que el evangelista debió interrumpir su obra por la persecución neroniana.

¿Cuál es la idea teológica que rige la redacción del segundo evangelio? Hauck la toma de Dibelius, que dice: «Este evangelio es el libro de las secretas teofanías del Hijo de Dios. El cual camina sobre la tierra revelando su gloria. Desconocido por su pueblo, reúne un pequeño grupo de escogidos, que serán el núcleo de la futura comunidad cristiana; rechazado por los jefes espirituales del pueblo y por ellos condenado, sufre una muerte expiatoria por la salud del mundo. Tan trágico suceso es por la voluntad de Dios un suceso de salud. La repulsa de su pueblo es el puente por donde el mensaje de salud del reino, que llega, pasa a los gentiles; para ellos escribe S. Marcos su evangelio antes de la próxima hora del fin» (6).

De lo dicho podemos inferir cuál será la obra de Hanck. En el texto griego

pone en tipo menor todos aquellos rasgos, que a su juicio, han sido añadidos a la obra de S. Marcos. Claro es que en esto no se guía por los códices antiguos. La exposición teológica está hecha a base de una exclusión de todo lo que sea verdaderamente sobrenatural, empezando por la divinidad de Jesucristo, la realidad de sus milagros, de sus vaticinios y de su resurrección corporal. Es en suma, una exposición teológica sin teología. Por ninguna parte se ve esa revelación de la gloria del Hijo de Dios, que no lo es sino en cuanto Mesías. El texto evangélico es explicado a la luz del Antiguo Testamento, pero entendido como lo hacían los judíos de la época, o según el sentido más humano, que las palabras de los profetas pueden tener. Con esto queda dicho el juicio que nos merece el conjunto de la obra. Lo cual no quiere decir que los especialistas, que sepan discernir el oro de la escoria, no puedan hallar mucho aprovechable en la erudición rica y en la agudeza crítica del autor.

No podemos decir lo mismo del segundo comentario, debido a la pluma de von Edelsheim (1). El cual comienza lamentándose de que hasta el presente el evangelio de S. Marcos haya sido estudiado con el método histórico, que a ningún resultado satisfactorio conduce. Es preciso abrir una nueva senda para la inquisición de los problemas que nuestro evangelio ofrece, y es el método psicológico. La reconstrucción del fenómeno psicológico mediante una vista de conjunto de los elementos particulares y un conocimiento instintivo de su enlace íntimo nos lleva a una evidencia, que se acerca a una afirmación superempírica. El contenido del evangelio hemos de hacerlo visible mediante la íntima sensación de la manera de pensar y obrar de cuantas personas salen a la escena, y de aquellos que han sido los órganos de la tradición (p. 1). Sin negar de una justa aplicación del método histórico al estudio de S. Marcos, como de toda la Escritura, podemos muy bien admitir en la misma forma el empleo del nuevo método que Edelsheim aquí nos propone. Pero no podemos decir lo mismo de la aplicación que él hace de tal método.

En la introducción a su obra dedica nueve páginas a la persona del evangelista, y cuanto de él dice está inspirado en un respeto a la tradición eclesiástica, que no estamos acostumbrados a ver en los autores protestantes. Esta conducta del autor es más de maravillar por cuanto, en las páginas que dedica a Jesucristo, hallamos que no sólo prescinde de la tradición eclesiástica, sino de la tradición más categóricamente consignada en los evangelios. Los extremos se tocan, y esta mezcla de respeto y desdén de la tradición arguyen en el autor un criterio científico que no es para satisfacer a nadie. No queremos descender a detalles por no ser molesto a los lectores. Pero les ofrecemos, como prueba de que nuestras palabras no son exageradas, un solo detalle.

El autor defiende con la tradición ser S. Marcos el autor del evangelio. Mas en el contenido de éste llega a distinguir hasta cuatro voces, que se hacen oír por la boca del evangelista. La primera es la suya misma, la segunda

(1) Das Evangelion nach Markos, psychologisch dargestellt von Fery Freiherrn von Edelsheim, mit einem Anhang: Schallanalytische Auswertung des Marcus Evangelium von Prof. Dr. E. Sievers. 1931. Eduard Pfeiffer Verlag. Leipzig.

es de S. Pedro, la tercera de un anónimo y la cuarta de S. Juan. Y no sólo esto, sino que luego al analizar el texto se atreve a señalar la parte de cada uno, en la forma que muestran estos ejemplos:

«Cap. I. V. 14-17 Pedro I. H. (1). / V. 18 Marcos / V. 19 Pedro I. H. / V. 20 Marcos / V. 21 a hasta Καταρανούμ. Pedro I. H.» (p. 43). Todavía es más curioso el análisis del capítulo XVI:

Vers. 1-4 Pedro I. H. / V. 5 a hasta λευκήν Pedro I. H. / V. 5 b — 7 a hasta Γαλιλαίαν Pedro II. H. / V. 7 b Pedro I. H. / 8 a hasta ἔκστασις Pedro I. H. / V. 8 b καὶ οὐδενὶ οὐδέν εἶπαν dudoso / V. 8 c — 14 verosimilmente Aristión / V. 15-18 Juan / V. 19 verosimilmente Aristión / V. 20 Juan / La conclusión más corta desde μετὰ Pedro I. H.» (p. 397). Creemos que estos dos ejemplos son suficientes para muestra del criterio científico del L. Edelsheim.

Con muy diferente criterio están escritas las obras que ahora vamos a reseñar. Se trata de tres volúmenes de la colección *Die Heilige Schrift des Neuen Testament* que se publica bajo la dirección del Dr. Fritz Tillmann. Y el primero es el comentario sobre S. Juan del mismo autor, que ahora sale en su cuarta edición renovada (2). La primera edición data de 1914. Desde esa fecha el cuarto evangelio ha sido objeto de no pocos estudios, que nuestro autor aprovecha para mejorar su obra, poniéndola al corriente de los estudios exegéticos. En su prólogo advierte que de propósito ha prescindido de toda relación a los textos mandeos hace poco descubiertos y que la crítica protestante pretendía mostrar como producto de una secta, que había tenido grande parte en la producción del evangelio atribuido a S. Juan. Su juicio es que se trata de textos de liturgia gnóstica no anteriores al siglo IV. En la introducción estudia el Dr. Tillmann los graves problemas de crítica literaria, exégesis y teología, que la obra implica. El comentario va ilustrado con numerosos *exkursus*, en que estudia con más detención los puntos que la sección exegética contiene. Comenzaremos por dar a nuestros lectores una idea del contenido de la introducción, en la cual se exponen los principios de la exégesis desarrollados en el cuerpo de la obra.

Los Padres han apellidado este evangelio *espiritual*, oponiéndole a los sinópticos, que según esto, deberían llamarse *corporales*. Efectivamente, para hacerse cargo de esa diferencia entre los evangelios no hay más que fijarse en el modo de hablar Jesús en los tres primeros y en el cuarto. En la predicación galilea Jesús es familiar y vivo. Sus sentencias son breves, llanas, graves por su contenido; las variadas comparaciones están tomadas del ambiente que le rodea, con las cuales da viveza y colorido a su pensamiento. Aun hoy cuando leemos los relatos evangélicos se nos representan las ciudades y aldeas de Galilea, por donde caminaba, el lago con sus pescadores y barqueros,

(1) Las abreviaturas I. H. y II. H. indican 1.^a y 2.^a mano en la tradición de Pedro.

(2) *Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt von Dr. Fritz Tillmann*. O. Prof. der Theol. an der Univ. Bonn. Págs. XII 364 en 4. Vierte, neu bearbeitet Auflage. 12-18 Tausend. Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung Bonn, 1931. Pr. 11,80 mk. rústica, 14,30 en pasta.

el campo con sus flores y pájaros, las heredades con sus siervos y amos, que las trabajan. De todo se aprovecha Jesús para hablar al pueblo, que le seguía encantado de su palabra. Su discurso es en S. Juan majestuoso, y a las parábolas, que hacen tan encantador su lenguaje en los Sinópticos, sustituye las alegorías más sabias y más aptas para hablar a los doctos que a los ignorantes. También el contenido de estos discursos es diferente. En los sinópticos el tema es el reino de los cielos que llega, y al cual invita a sus oyentes; en San Juan es el Hijo enviado del eterno Padre al mundo para dar testimonio de la verdad, para comunicar la vida y destruir la mentira y la muerte. De aquí nace un primer problema que interesa a la crítica histórica, y más aún a la exégesis y a la teología, es el modo de hallar la imagen histórica de Jesús en la unidad de estas dos narraciones distintas.

La crítica heterodoxa tiene pronta la respuesta. El cuarto evangelio no es un testigo de la vida de Jesús, privilegio reservado a los sinópticos, aunque todavía con algunas limitaciones. La exégesis ortodoxa no puede aceptar semejante respuesta. Y para buscar otra más conforme con los postulados del dogma, comienza por estudiar el fin que el autor se había propuesto, que según el mismo evangelio (XX, 30 s.) es poner por escrito algunas de las señales de Jesús para que los lectores crean que es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo en Él alcancen la vida eterna» (p. 6). Estas señales las escogió el autor del rico tesoro que la vida de Jesús le ofrecía, de cosas no ocultas, sino públicas y realizadas ante sus discípulos. En la manera de concebir la ejecución de su obra influyó la lucha contra los errores docetistas y gnósticos tocantes a la verdadera naturaleza humana del Logos encarnado y a la unión con el Jesús histórico. Para responder a las necesidades de la lucha por el dogma, el evangelista debió dar a su obra un carácter que estuviese en relación con los errores que pretendía impugnar (p. 7 s.) Y como estos errores tenían su origen y tomaban su forma del sincretismo religioso, que reinaba en el Asia sobre todo, de aquí la relación del evangelio con este sincretismo. La cual, claro es, que no puede alcanzar más que a la manera de concebir y representarse la persona, la vida y la obra de Jesús, pero en ningún modo el fondo mismo de la doctrina evangélica (p. 40 ss.)

Determinar cuál sea el alcance de esta influencia y distinguirla de otras bíblicas que obraron con mayor eficacia sobre el ánimo del evangelista es la obra que la erudición y la exégesis se imponen. Por aquí se explica cómo ciertos vocablos y conceptos que sólo por excepción se leen en los sinópticos, como *vida, muerte, luz, tinieblas, verdad, mundo, conocer*, sean comunes en el cuarto evangelio (p. 41 s.)

El plan histórico del ministerio de Jesús, que tanto se distingue de los sinópticos, tiene por fundamento los viajes del Señor para acudir a las fiestas de Jerusalén. Con esto viene a completar un punto en que el plan de los sinópticos necesitaba aclaración, la duración del ministerio de Jesús. Este plan muestra la unidad de la obra, en la cual la oposición judía va creciendo contra el Maestro hasta terminar en la tragedia de su pasión.

El problema de la autenticidad del evangelio es estudiado por Till. con la erudición y vigor crítico, que impone la gravedad del asunto. Así mismo las relaciones de nuestro evangelio con los sinópticos. Entre los cuales si son mu-

chas las diferencias, son grandes también las semejanzas que precisamente tocan a los puntos substanciales del Evangelio, a saber, la persona de Jesús de Nazaret, que ocupa el centro de la narración evangélica, el Bautista, los doce Apóstoles, los fariseos y doctores, el Sanedrín, los cuales aparecen en el mismo punto y con los mismos sentimientos en todas partes. Igualmente la traición predicha por Jesús y los sucesos todos que forman la trama de la pasión y el término de ésta con la resurrección de Jesús y las apariciones a sus discípulos. Sobre el teatro del apostolado de Jesús y su duración la diferencia es clara; pero no faltan en los sinópticos indicios bastante claros para probar que su cuadro histórico, sin duda fundado en la catequesis primera de los Apóstoles, es menos completo y S. Juan lo explica y completa (p. 22-24). Sobre todo es preciso insistir sobre la persona de Jesús que en S. Juan vive en medio de sus discípulos y de su pueblo como uno de ellos; observa la ley de su patria, asiste a las solemnidades como los devotos israelitas, toma parte en las fiestas nupciales, come, bebe, se fatiga, llora, se emociona, siente tristeza y al morir se acuerda de su madre para encomendarla al discípulo que en aquel amargo trance no le había abandonado. En todo esto el cuarto evangelio concuerda con los sinópticos. Tampoco éstos discuerdan de S. Juan en lo que toca a la divinidad. Si no apela tanto a las relaciones con su Padre, todavía su modo de hablar del Padre, de enseñar y de hacer milagros, y los testimonios del Padre a su Hijo nos ponen bastante en evidencia la divinidad de Jesús. En suma, que S. Juan supone el retrato que nos ofrecen los sinópticos y confirmandolo lo completa.

La crítica racionalista pretende reducir a puros símbolos o alegorías los milagros del cuarto evangelio. Lo que sí resulta claro en algunos casos es que los pocos elegidos por el evangelista de entre los narrados por los sinópticos los puso en relación con los discursos de Jesús para que le sirviesen de prueba o comentario. La personalidad propia del evangelista también les alcanza a ellos. Pero la negación que la crítica opone a los milagros no se funda tanto en las dificultades históricas, cuanto en una concepción filosófica del mundo, que pretende excluir del mismo los milagros (p. 34-37).

La más grave dificultad del evangelio de S. Juan está en los discursos. Desde luego confiesa Tillmann que la dificultad está, más que en la *forma*, en el *contenido*. Y aun esta dificultad del contenido pierde mucho de su fuerza, desde que se echa de ver cómo en los mismos sinópticos hay también una selección, cuya razón está tomada del círculo de oyentes que rodea al Salvador. Este principio tiene aquí su aplicación.

En lo que toca a la *forma* opone la crítica a la autenticidad de los discursos, que su lenguaje y estilo es el mismo en los labios de Jesús que del Bautista, del evangelista y de la primera epístola de S. Juan. De donde colige que el evangelio es obra del autor de la epístola, y que los discursos todos son obra del autor. Este argumento no puede ser recusado, aunque sí la conclusión que se pretende sacar. Por lo que toca al contenido, ya hemos visto que en lo substancial el cuarto evangelio concuerda con los sinópticos. Por lo demás, nadie esperará una redacción estenográfica de los discursos de Jesús. El evangelista los seleccionó y resumió y les imprimió en gran parte el sello de su modo de decir. No se puede pensar que el coloquio de Jesús con Nico-

demos o con la Samaritana se redujo a los pocos versos que el evangelista refiere. Sin duda que fueron más largos, lo que impone la necesidad de aceptar el resumen hecho por el evangelista, y el resumen lleva consigo alguna selección. Aún se puede añadir que lejos de mostrar los discursos de Jesús el estilo del evangelista, éste adquirió su estilo en los discursos del Maestro; y que su selección es debida a que éstos fueron los que más impresión hicieron en su alma, los que luego más meditó y repitió en sus conferencias para refutar las doctrinas docetistas. Algunos exégetas añaden que las palabras del Maestro no estaban en el ánimo del discípulo como piedras duras, sino como algo vivo que en él tomaron el estilo y la forma de su espíritu, sobre todo al traducirlas del arameo en griego. Finalmente, la prueba irrefragable de la autenticidad substancial de estos discursos de Jesús es el ser referidos por un discípulo fiel, testigo de vista y que los da como expresión de la verdad que sus lectores deben creer y por la fe alcanzar la vida eterna (XIX, 35; XX, 31).

Los principios contenidos en esta introducción, que brevemente hemos reseñado, son los que sirven de norma a la explicación del texto, calcada inmediatamente en la traducción alemana del mismo, pero sin perder de vista el original griego, por más que en el plan adoptado para la colección no se citen nunca las palabras griegas. Con gran erudición y doctrina se aplica el autor a declarar el sentido del texto evangélico, a definir y defender la historicidad del mismo. Para no interrumpir con largas disertaciones el curso de su comentario deja para los *exkursus*, que son frecuentes, el estudio de muchos puntos.

En la misma colección de Bonn ha salido otra reedición de las epístolas pastorales de Meinertz (1). Son bien conocidas las dificultades que implican estas tres epístolas y la actitud de la crítica independiente para con ellas. Forman el tercer grupo de los escritos atribuidos al Apóstol S. Pablo. La imagen que nos ofrece de la organización eclesiástica y la boga de ciertos errores que en el siglo II alcanzaron su máxima difusión y constituyeron un grave peligro para la vida de la Iglesia, son otras tantas objeciones contra la autenticidad paulina de estas epístolas. Estas objeciones adquieren mayor fuerza en el supuesto, que es el de muchos críticos, de que S. Pablo hubiera perdido la vida a consecuencia de la causa seguida contra él por los judíos, que le prendieron en Jerusalén.

A estas afirmaciones opone el Dr. Meinertz la tesis católica de que S. Pablo fué absuelto por el tribunal imperial en los comienzos del año 63, que gozó aún unos años de vida, en que recorrió las iglesias de Asia y Grecia, que antes había fundado, evangelizó la isla de Creta y realizó su antiguo deseo de venir a España. Sintiendo ya próximo el fin de sus días, escribió a sus predilectos discípulos, encomendándoles una parte de las iglesias por él fundadas

(1) *Die Pastoralbriefe des Heiligen Paulus* übersetzt und erklärt von Dr. Max Meinertz, O. Prof. der Theol. an der Univers. Münster i. W. Vierte und bearbeitete Auflage 16-18 Tausend. Págs. VIII-128 in 4.º Pr. 4,50 mk. in rustica 6,40 en pasta. Bonn 1931. Peter Hanstein. Verlagsbuchhandlung.

y hasta entonces dependientes de la autoridad extraordinaria, que como apóstol y fundador gozaba. Era esto un paso hacia la organización monárquica de las iglesias, que el siglo II verá establecida en todas partes (p. 47 ss.) La organización vigente durante la vida de los Apóstoles tenía su razón de ser en la potestad excepcional de los Doce, en la abundancia de los carismas que entonces reinaba y en la ley general de que nunca las cosas tienen en sus principios una forma perfecta. Y a la Iglesia compuesta de hombres, aunque fundada por Dios, no quiso el Señor eximirla de esta ley histórica. Y como el Salvador dió, al fin de su carrera terrestre, las postreras instrucciones sobre el Reino de Dios, así el Apóstol instruye a los suyos sobre el modo como se han de haber en el gobierno de las iglesias, que dejaba encomendadas a su cuidado. Estas instrucciones representan el plan divino, que los Apóstoles habían recibido de su Maestro para los días en que ellos faltasen. No es, como hoy creen los protestantes, aun los episcopalianos, una forma de gobierno, que las iglesias adoptan movidas de las circunstancias y que con el tiempo pudieran cambiar en sus elementos esenciales.

Un principio semejante sirve para resolver la dificultad tomada de los errores contra los cuales el Apóstol pone en guarda a sus discípulos. Sin duda que no se trata de los errores gnósticos basados en el dualismo, que en el siglo siguiente alcanzaron su apogeo. Son errores que vienen del judaísmo. No ciertamente el que S. Pablo combate en la epístola a los Gálatas, sino el que se halla en ciertos apócrifos como los Jubileos y en escritos rabínicos posteriores. La epístola primera a Timoteo y la de Tito fueron escritas antes de la prisión del Apóstol, la segunda de Timoteo es la despedida de S. Pablo escrita en su segunda prisión. La diferencia de la epístola a los Filipenses se explica sencillamente con la consideración de que al escribir ésta S. Pablo veía próxima y segura su libertad, mientras que en la segunda era su fin y su corona lo que veía seguro.

El plan del comentario es el mismo que en S. Juan; se distingue por la misma copia de doctrina, precisión y criterio tradicional.

Las siete epístolas católicas han sido también publicadas de nuevo por M. Meinertz y W. Vrede. Pertenece al primero la introducción general y la epístola de Santiago; del segundo es todo lo demás (1). De estas siete epístolas, sabido es cómo cinco pertenecen al grupo de los escritos deuterocanónicos. El nombre de *católicas* está tomado de sus destinatarios, que no son, como en las de S. Pablo, una iglesia o una persona particular, sino que van dirigidas a un círculo más amplio de lectores. Todas las siete han sido objeto de rudos ataques de parte de la crítica, que por de pronto las niega a los autores a quienes la tradición las atribuye, y las considera de fecha posterior. Nuestros

(1) *Die Catholischen Briefe*, übersetzt und erklärt von Dr. Max Meinertz O. Prof. du Theol. an der Univ. Münster i. W. und Dr. Wilhelm Urede A. O. Prof. der Theol. an der Univ. Münster. W. Vierte, neu bearbeitete. Auflage 16 18 Tansend. Peter Hans-stein, Verlagsbuch hanlung. Bonn. 1931. Págs. VIII-200 en 4.º Pr. 6,60 mk. en rústica, 8,60 en pasta.

autores mantienen sobre esto la tradición católica, procurando justificarla con razones y responden a las objeciones contrarias.

El Santiago, que encabeza la primera epístola, es para Meinertz el hijo de Alfeo, jefe de la iglesia de Jerusalén, tantas veces mencionado en los Hechos de los Apóstoles. Por su contenido esta epístola se distingue grandemente de las paulinas y hasta se ha llegado a poner en duda su carácter cristiano, no obstante la mención de Jesús en dos lugares. Se puede muy bien comparar a la pastoral de un obispo que exhorta a sus fieles a la práctica de las virtudes cristianas. Tales exhortaciones están calcadas en los sapienciales del A. Testamento, pero leídas a la luz que sobre ellas derrama el sermón del monte. Los destinatarios son «las doce tribus de la dispersión», nombre simbólico para designar al pueblo de Israel, que en labios del Apóstol debe ser el que San Pablo llamaba «el Israel de Dios». Lutero la rechazó del canon, calificándola de «epístola de paja». La insistencia en las buenas obras era para él un argumento concluyente de que no podía ser inspirada. Los discípulos han corregido la sentencia del maestro y mostrado la fácil armonía de esta doctrina con la aparentemente opuesta de S. Pablo.

La fecha de la composición la coloca Mein. antes del concilio de Jerusalén el año 49. La razón sería la ausencia de toda alusión a las cuestiones tratadas en esta asamblea, además de que, a partir de esta fecha, se tenía en Jerusalén una noticia clara del éxito de la predicación del Evangelio entre los paganos y de la fundación de muchas iglesias compuestas de elementos judíos y gentiles. Sería según esto el más antiguo escrito canónico del N. Testamento. Con esto queda excluida toda dependencia literaria entre esta epístola y la de San Pablo a los Romanos. Este punto es objeto de un extenso *exkursus* en el comentario (p. 35-37).

Vrede defiende que el autor de la segunda epístola sea Judas el hermano del anterior y como él apóstol de Cristo. Según Hegesipo sería casado, y el novio de las bodas de Caná según Nicéforo. El pensamiento fundamental de la epístola es práctico, consiste en una seria exhortación a precaverse contra los errores que habían aparecido en la comunidad y, unida a esto, una amonestación a permanecer firmes en la fe. Orígenes calificaba esta epístola de «corta pero llena de celestial sabiduría». Los destinatarios serían no las comunidades del Asia Menor, a quien S. Pedro escribe, sino las comunidades judías de Palestina y sus fronteras, en las cuales el nombre de su hermano debía ser bien conocido. Los errores que en las iglesias se habían deslizado consistían en negar a Jesucristo como único Señor y Dominador y en mostrarse prácticamente muy indulgentes con un completo antinomismo. La fecha de su composición debe preceder en poco a la guerra judía que comenzó el 67. La comparación de esta epístola con la segunda de S. Pedro muestra un gran parentesco entre ambas, así en el contenido como en la forma literaria. Este parentesco se halla en la pintura de los errores, en el empleo de las imágenes y ejemplos bíblicos y hasta en el enlace de los pensamientos y en el uso de las expresiones raras. Todo lo cual no puede ser debido a la casualidad: exige que el autor de una epístola haya utilizado la otra. Y la mayor parte de los autores dan la prioridad a la de Judas, resultando Pedro el aprovechado. San Judas recuerda a sus lectores la grandeza de los juicios de Dios y recuerda a

los ángeles, que no supieron conservar su dominación, sino que abandonaron su morada y que, hasta el juicio del gran día, son retenidos en perpetuos hierros en las tinieblas» (I, 6). Muchos autores modernos, siguiendo en esto a los antiguos, verán aquí una alusión al Génesis (VI, 1 ss.), explicado por el apócrifo de Enoc. Vrede niega tal sentencia, pareciéndole increíble que un apóstol se dejara llevar de un apócrifo a una sentencia errónea como esa (p. 66 s.) La lucha del arcangel Miguel con Satán en torno al cadáver de Moisés, que algunos Padres antiguos dicen estar tomado de la Asunción de Moisés, nuestro autor, se inclinaría mas bien a suponerla tomada de la tradición exegética judía sobre Deut. XXXIV, 5 ss., ya que el apócrifo aludido sería más probablemente del siglo II.

De las epístolas de S. Pedro la primera va dirigida a las iglesias del Asia Menor, como indica el encabezamiento de la carta. ¿Serán éstas judías o gentiles? Vrede se inclina por las últimas. Qué relaciones hayan podido ligar dichas iglesias con el apóstol lo ignoramos. Bastaría su dignidad de apóstol y de jefe del colegio apostólico. La ocasión de escribir la sugiere la epístola. Fueron las persecuciones, injurias y malos tratos, de que eran objeto los cristianos, contra los cuales los arma S. Pedro con el escudo de la esperanza cristiana. Algunos autores ven en III, 15; IV, 12, 16-19 alusiones a la persecución neroniana, que ya habría llegado al Asia, y señalan el 64 como fecha de la composición de la epístola; pero nuestro autor más bien cree que tales persecuciones no vienen de la autoridad, sino de las masas paganas.

Además echa de ver algunas relaciones literarias entre esta epístola y las de S. Pablo, máxime la de los Efesios, y así opta por los años 63-64, antes de la persecución de Nerón. Por la conclusión se ve que fué escrita en Babilonia, esto es, en Roma, según el lenguaje corriente entre los judíos. De esta epístola un pasaje ofrece particular dificultad e interés. Es el III, 19, en que se habla de la bajada de Cristo a la cárcel a predicar a los espíritus, que estaban allí encerrados. Vrede lo interpreta en conformidad con el dogma del símbolo sobre la bajada del Salvador a los infiernos, a comunicar a los justos la nueva de su redención (p. 108 s.) En el verso siguiente se lee una frase digna de nota. Del arca de Noe, dice el apóstol, que «en ella (solo) pocos, a saber, ocho personas se salvaron por el agua, la cual también a nosotros nos salva mediante el bautismo en ella figurado». S. Pedro concibe el agua del diluvio como el medio, por el cual fueron salvados los hombres que se hallaban en el arca. Esta imagen muy propiamente se explica por cuanto el apóstol tenía puesto su pensamiento en el agua salvadora del bautismo, del cual sigue hablando como de algo figurado en las aguas del diluvio (p. 110). Por lo cual se ve cómo este texto no tiene nada que ver con la universalidad del diluvio, que toma las aguas por el elemento destructor.

La epístola segunda habría sido escrita a los mismos que la primera, poco después de ésta y desde la misma Roma. Temiendo que los errores combatidos por S. Judas en su carta llegasen desde la Palestina al Asia, los pone en guarda contra ellos. El fin del mundo por el fuego lo ve el autor claramente expresado en esta epístola (III, 10). Y aunque la astronomía dice que los astros van perdiendo calor y que la tierra vendrá a quedar como la luna, todavía es posible que el fin de las cosas se adelante por alguna catástrofe celeste (p. 138 s.)

Todo esto queda sin duda muy oscuro, a pesar de las tradiciones de los pueblos, que parecen corroborar esta concepción. Lo que no ofrece duda es la intención principal de S. Pedro, que es elevar de las cosas transitorias a las cosas eternas el ánimo de sus fieles.

De las tres epístolas de S. Juan es la primera la más importante. Su comparación con el evangelio conduce a la conclusión de que ambos son debidos a la misma pluma, y debió ser enviada junto con el evangelio como la exposición, en forma práctica, de las más importantes verdades, que se contienen en el evangelio. Con esto queda dicho que el objetivo principal de la epístola se reduce al del evangelio. Al cual se añade el de combatir ciertas tendencias erróneas nacidas en el seno de las comunidades cristianas. Sobre el texto V, 7, el famoso verso de los testigos, al cual dedica un *exkursus*, el autor adopta las conclusiones comunes ya entre los críticos católicos.

En todo lo que llevamos expuesto nuestros autores se aplican a defender las tesis tradicionales, así en lo que toca a la autenticidad de las epístolas y demás problemas de introducción especial, como a la exposición del texto, todo ello ejecutado con erudición y vigor científico, en cuanto la materia lo permite. Porque, efectivamente, se trata de unos escritos sobre los cuales los datos de la historia son muy escasos. Ignoramos la actividad apostólica de sus autores y las circunstancias en que escribieron. Las epístolas, además, no tienen aquel sello de intimidad y expansión que distingue las de S. Pablo, y por tanto nos faltan elementos muy importantes para la exégesis de las mismas. Muchas cosas quedarán inciertas; pero no será poco contribuir a su inteligencia con las luces de que disponemos. Y esto han hecho los señores Meinertz y Vrede.

Es común tomar por cosa de mal agüero el que uno sea amigo de leer o escribir sobre el Apocalipsis. Los miles de visionarios que han pretendido con el auxilio de este libro hallar la clave del futuro, tienen la culpa de esto. Hoy podemos decir que la aplicación del método histórico ha llegado a resolver las dificultades principales del Apocalipsis. Queda, sin embargo, este libro rodeado de dificultades exegéticas, que sólo con grande erudición se pueden abordar. Sin embargo, S. Juan escribió un libro para los fieles, para la edificación de todos. El Apocalipsis es el evangelio de la resurrección, de las esperanzas cristianas, del consuelo en medio de las pruebas que rodean en todos los tiempos la vida cristiana. Y por suerte no es tan difícil alcanzar esta inteligencia, que basta a la edificación de los fieles. Tal ha sido el propósito del P. Lavergne (1). De la obra magistral, rica de erudición, del P. Allo, quiso hacer un resumen y poner el Apocalipsis al alcance de los fieles, dotados de alguna ilustración y que tengan gusto por la S. Escritura. Y en breves páginas ha logrado su propósito, por el cual le estarán muy agradecidas todas las almas que gustan de alimentar su vida cristiana en la fuente rica e inagotable de la Escritura.

(1) *L' Apocalypse*. Edition abrégée par le R. P. Lavergne. O. P. Préface par le R. P. Allo, O. P. 2.^a édition. Págs. 169 en 8.^o Librairie Lecoffre, J. Gabalda. Paris. Rue Bonaparte, 90. 1930.

Cuestiones especiales.

En esta sección concedemos el primer lugar a la obra que el Dr. Torm dedica a la hermenéutica del N. Testamento, publicada primero en danés y luego traducida al alemán. El objeto de esta disciplina y el fin que busca se hallan bastante claramente expresados en el mismo nombre; pero su amplitud, o sea, la materia que debe abarcar no se puede determinar tan fácilmente. Es a todas luces evidente que las leyes de interpretación se deben sacar de lo que es el libro mismo como expresión del pensamiento en él contenido. Por esto no podemos entender una hermenéutica sagrada que no vaya precedida de lo que es la Escritura como libro divino y humano a la vez. De este doble concepto nacen la hermenéutica, que llamamos católica, y la hermenéutica racional. La primera deduce sus principios del concepto divino de la Biblia, la segunda de su concepto humano. Una y otra deben ir unidas como lo están en la Escritura el elemento divino y el humano. Todavía hay que distinguir en la hermenéutica católica los principios que se derivan de la profecía e inspiración y aquellos más especiales que proceden de las relaciones de la Biblia con la Tradición, y con la Iglesia, que la conserva y vive de ella.

Lo primero que echamos de ver en la obra del profesor danés es la omisión de toda la hermenéutica católica. Que omita los principios que derivan de la Tradición lo consideramos lógico en un profesor protestante; que deje aun aquellos que se infieren de la inspiración e infalibilidad de la S. Escritura lo tomamos como una señal de que el Dr. Torm no tiene cuenta con ella.

El N. Testamento es para él un libro religioso y nada más. El primer capítulo de la obra está dedicado al *objeto de la hermenéutica*. En el cual, concretándose al N. Testamento se propone estas cuestiones: Si se debe aspirar a entender las palabras de un texto como el autor verosíblemente las estudia, o como las han entendido sus contemporáneos, o finalmente, como la reflexión posterior puede llegar a entenderlas, profundizando esas palabras para descubrir su pleno sentido (p. 6). El autor, que aspira a dar a la exégesis un carácter objetivo, se atiene ante todo a las dos primeras cuestiones; pero no niega en absoluto que la tercera tenga su parte de verdad, no obstante lo expuesta que es al subjetivismo. Como expresión de su pensamiento cita los versos de Goethe:

«Welchen Leser ich wünsche? Den unbefangenen, der mich,
sich und die Welt vergisst und in dem Buche nur lebt».

El poeta desea lectores que, olvidados del autor, de sí mismos y del mundo que los rodea, concentren su pensamiento en el libro solo. Una idea puede apoderarse de nuestro espíritu sin que el autor de la misma entre por nada en nuestra representación. No es absurdo que alguna vez, bajo la influencia de un gran pensamiento nos pongamos en este estado, que no puede terminar en la inteligencia del pensamiento susodicho, sino en la inteligencia más plena del mismo, que el autor primeramente no había alcanzado, y que el lector entiende y contempla a la luz de la personalidad total del autor mismo (p. 10).

Sobre las consecuencias de este pensamiento tiene el autor ideas muy acertadas en este capítulo. La substancia de las cuales puede aceptar la teología católica, elevarlas y definir las más perfectamente mediante las doctrinas sobre la verdad sobrenatural de la fe, de la revelación profética y los dones del Espíritu Santo, del progreso de la revelación y, como garantía de todo esto contra la flaqueza humana y los extravíos del subjetivismo de que tan tristes ejemplos nos dan los protestantes, de la asistencia divina concedida a la Iglesia para interpretar y desentrañar los tesoros de la verdad contenida en el Evangelio.

Este primer capítulo viene a ser como preliminar a la obra. En lo siguiente trata primero de las dificultades que nacen de la forma literaria del texto, la lengua y el estilo, en donde expone con grande erudición la materia, desde hace algunos años renovada, acerca del Griego neotestamentario y de las formas particulares de su estilo. Un segundo capítulo trata de las dificultades generales o particulares que proceden del contenido del texto. Y finalmente el tercero expone los diversos métodos de interpretación, terminando con un apéndice sobre la historia de la exégesis bíblica.

En suma, la obra, descontando los pecados de omisión que hemos indicado y algunos juicios poco ajustados a la verdad, cuando habla de la exégesis dogmática, sobre todo, está escrita con copia de doctrina y erudición y con criterio serenamente científico.

La exégesis crítica da gran importancia al problema sinóptico, es decir, a la explicación de las concordancias y discordancias, de contenido, de orden y de redacción que tienen los tres primeros evangelios, por esto llamados *sinópticos*.

Las soluciones propuestas son incontables, y lo más difícil en este problema es hacerse cargo de él, orientarse en el método que se debe seguir y darse cuenta de los materiales de que se dispone. Todas las soluciones dadas hasta el presente se pueden reducir a tres capítulos, la tradición oral, la dependencia literaria de los evangelios y la utilización de fuentes comunes. Es probable que en la verdadera solución deben entrar estos tres elementos. Lo difícil es averiguar en qué forma y en qué medida hayan de entrar. El Doctor Schmid, de la Universidad de Munich, nos ofrece un concienzudo estudio sobre este problema (1).

El intento del autor, según nos declara en su prólogo, es primeramente exponer de la manera más completa posible el estado de una antigua y difícil cuestión. No se trata de proponer alguna nueva teoría fundada en observaciones aisladas, sino de exponer el problema en toda su plenitud y en sus mutuas dependencias, y sacar las consecuencias de la manera más luminosa y clara posible. Una solución nueva del problema, si fuera posible, de nada serviría, Tal es la convicción adquirida en el curso de su largo y fatigoso trabajo. Su

(1) *Matthaeus und Lukas* von Dr. Josef Schmid privat. dozent an der Univ. München. Págs. XVI-364 en 4.º (*Biblischen Studien*, XXIII Band, 2-4 Heft). Freiburg Breizgan. 1930. Herder et C.ª Pr. 16 mk.

único deseo es que el estudioso lector de su libro reconozca que las conclusiones del mismo se hallan apoyadas en argumentos históricos. Esto y el ser la primera vez que un autor católico expone en toda su extensión este asunto constituyen sin duda un gran mérito del autor.

Se abre esta exposición con la del prólogo de S. Lucas, en que habla el evangelista de muchos, que antes de él, intentaron poner por escrito la historia evangélica. Como conclusión traza el plan de su estudio, dividido en dos partes. En la primera examina «la triple tradición», o sea el material evangélico común a los tres sinópticos; en la segunda «la doble tradición», la que falta en Mc. y se halla en Mt. y Lc. de donde resultará la relación entre estos dos evangelios.

Comienza el capítulo primero señalando las normas de su investigación, tomadas de Wernle. Al estudiar las relaciones de los tres evangelios se debe fijar la atención en la materia, en su ordenación y en la forma con que se halla expresada. Schmid plantea la primera parte del problema de esta manera, inquirir las relaciones de Lc. con Mt. en las porciones que ambos tienen comunes con Mc. Para esto comienza por señalar lo que es exclusivo de este evangelio, a saber 9 perícopes, que suman unos 50 versículos. En 38 perícopes Mt. añade alguna cosa al texto de Mc.; en cambio abrevia el texto en otros 29. Las observaciones recogidas en estas dos secciones prueban la independencia entre Mt. y Lc. Sobre las discordancias de ambos evangelios respecto de Mc. asienta las tres normas siguientes: a) cambios de expresiones, como la substitución de una palabra o de una construcción por otra; b) omisiones a causa de la simplificación en oraciones recargadas; c) adiciones como complemento o más precisa determinación del sujeto o del objeto, v. gr. la introducción del λέγων en el comienzo de un discurso directo. Esto, dicho en general, que viniendo a los detalles, el autor nos advierte que no todos los aprecian del mismo modo que él.

Después de esto comienza el examen detallado de las propiedades de composición de cada uno de los tres evangelios; no sin advertirnos antes el carácter extremadamente arameizante que tiene el griego de Mc., bien distinto del de Mt. y Lc., en que, no obstante, abundan los hebraísmos provenientes de los LXX. Esta comparación suministra una prueba del estilo de Mc. y al mismo tiempo del modo con que suelen proceder los otros dos respecto de su estilo. Con esto no se resuelve el problema de «la triple tradición», pero se traza el camino para llegar a la solución. Al mismo tiempo se debe anotar las muchas, aunque menudas reminiscencias de Lc. en el texto de Mt., que no parecen provenir de Mc. Aunque pequeñas estas observaciones, por su número, deben ser tenidas en cuenta para resolver el problema de las relaciones entre Mt. y Lc. Sigue luego la detallada investigación de los perícopes paralelos en los tres sinópticos. El resultado es que no existe ningún fundamento para afirmar la tesis de que Mt. haya omitido ninguna cosa de Mc. por la influencia de Lc. (168). De las 38 adiciones de Mt. sólo tres se hallan en los pasajes paralelos de Lc. y en éstos era imposible otro orden; otros tiene el tercer evangelio en otro contexto, otros muchos faltan, lo que sería inexplicable, si el primer evangelio hubiera tenido delante a Lc. En la abreviación de los relatos recargados de Mc. coinciden Mt. y Lc., pero estas omisiones constituyen una parte

de la suma que falta en Mt. o en Lc. y casi siempre se puede dar razón de tales omisiones. Los dos evangelistas no daban el mismo interés que el intérprete de Pedro a los detalles de pura significación histórica. Que Lc. en sus abreviaciones de Mc. no se deja llevar por el ejemplo de Mt., lo muestran aquellos perícopes en que deja intacta la narración más amplia de Mc. mientras que Mt. las compendia, para oponerlas a otras en que los términos se hallan precisamente invertidos. En la ordenación de la materia común jamás concuerdan Mt. y Lc. contra Mc.; donde convienen es en aquellos perícopes en que Lc. tiene por fuente principal a Mc. En mejorar el estilo de Mc., corregir los arameismos o las expresiones griegas vulgares convienen Mt. y Lc., y los casos en que esto practican se elevan a muchos miles. En tales menudencias Lc. concuerda unas 250 veces con Mt. y contra Mc. De esto sólo un pequeño porcentaje parece excluido por la coincidencia casual de Lc. y Mt. Pero en el mayor número de casos la explicación que viene a la mente es que la tendencia literaria de los autores los haya llevado a las mismas correcciones. Quedan todavía unos 30-40 casos que no parece se puedan explicar satisfactoriamente, sino en el supuesto de que Lc. haya conocido a Mt. Esta explicación se ha buscado por muchos caminos. A Schmid no le llena ninguna y se acoge a la que le parece más razonable, a la influencia mutua de los textos evangélicos de que S. Jerónimo nos da testimonio. No sería esta obra de los autores, sino de los copistas (180). Tal es en suma la conclusión del primer capítulo de la obra.

Vengamos al segundo, en que se estudia las relaciones de Lc. con Mt. en aquella materia que falta en Mc. ¿De dónde tiene Lc. su parte? ¿La habrá tomado directamente de Mt.? ¿Por qué, entonces, no habrá utilizado al primer evangelista en el resto? ¿Lo tendrá de otra fuente, utilizada también por Mt.? Y esta fuente sería la tradición oral, o un documento escrito? Las tres sentencias han tenido sus abogados. En Schanz, Belser, etc., la dependencia directa; la tradición oral en Th. Zann, Levesque, etc., pero la mayoría opta por un documento escrito, cuyo carácter, amplitud, etc., es objeto de múltiples opiniones. Para poder emitir su juicio fundadamente Schmid examina detalladamente cada uno de los perícopes, comunes a Mt. y Lc., que llegan a 70, unos 240 versículos. Su orden por la mayor parte es en Lc. muy otro que en Mt. Pero hay notables excepciones. Igual ocurría en la materia que ambos evangelistas tienen de común con Mc. Esto nos señala el camino que se debe seguir. Quienes en la triple tradición admitan una fuente escrita no podrán menos de hacer otro tanto cuando se trata de la tradición doble, a lo menos en la mayoría de los perícopes de Mt.-Lc. Las diferencias habrá que atribuir las a la manera de trabajar, propia de cada evangelista.

A la luz de estos principios investiga el carácter literario de los perícopes de Mt.-Lc. Sus conclusiones son:

- 1) La tradición oral como fuente común no basta para explicar las coincidencias de los dos textos, que exigen a todas luces una relación literaria entre los dos evangelios.

- 2) Con la misma seguridad se puede dar por demostrado que no fué el primer evangelio el utilizado por S. Lucas. Su orden diverso, y que no significa una mejora, sería incomprensible, sobre todo si se tiene en cuenta el res-

peto que S. Lucas muestra por el texto de S. Marcos en la parte que tiene de común con éste.

3) En un número considerable de perícopes se deja ver que Lc. ha conservado la contextura original del documento escrito, y hace al mismo tiempo suponer que sea el mismo de Mt., aunque a causa de su modo especial de escribir no lo haya conservado tan bien.

4) Fuera de esto, ya se ha mostrado frecuentemente que Mt. ha fundido, en una unidad sistemática, la composición de un trozo conservado en Mc. con otro que Lc. tiene independientemente. Este carácter secundario de Mt. no perjudica en nada la coincidencia de la forma del texto.

5) Lc. ha cambiado, en general, más fuertemente el tenor del texto común que Mt.; quedan sin embargo ejemplos en que se puede mostrar que Lc. ha sido más fiel al texto primitivo.

6) Mt. ha puesto muchos trozos en nuevo contexto, dándoles con esto una nueva relación.

7) La coincidencia de la forma del texto excluye la sentencia de que Lc. siga en todos estos casos una fuente particular.

8) Mt. y Lc. presuponen, por consiguiente en los perícopes comunes y extraños a Mc., un escrito común, cuyo orden Lc. ha conservado visible en sus grandes rasgos, y cuya inversión por el autor del Mt. griego se explica perfectamente atendido el plan que domina en su obra.

9) Determinar la amplitud de este escrito y su orden no es ya posible, y queda fuera de nuestro plan. Lo más seguro es que esta fuente estuviera redactada en griego.

10) El hecho de que nuestro primer evangelio lleve el nombre del apóstol Mt., sólo se explica, si el escrito del apóstol testificado por la tradición, en su traducción griega, fué la fuente común del primero y tercer evangelio para la materia que falta en Mc., y por consiguiente que aquella obra va incluida en nuestro evangelio canónico de Mt.

Hemos de alabar el esfuerzo del Dr. Schmid y que nos haya ofrecido en su libro ordenada toda la materia que entra en este complejo problema; pero creemos que después de sus análisis y de las conclusiones sacadas de ellos, el problema sinóptico sigue sin resolver.

Obra de más sabrosa lectura es la vida misionera de S. Pablo, del Doctor Pieper, cuya primera edición mereció ser premiada en la exposición misional de Roma, y la segunda salió hace poco a la luz pública (1). Como profesor de exégesis del N. Testamento en un seminario misional ha tenido la feliz idea de estudiar desde este punto de vista la figura del gran misionero apostólico, San Pablo. Es una exposición de su vida, de su actividad apostólica, de su modo de proceder en la evangelización de Israel y de las naciones, de la orga-

(1) *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* von Dr. Karl Pieper, o. Prof. für neut. Exegese und Missionswissenschaft an der B. phil.-theol. Akademie zu Paderborn. Zweite und dritte neubearbeitete und vermehrte Auflage. Págs. 291 en 8.º Aschendorff, Münster in W. 1929. Pr. 9,20 mk. y 11 en pasta.

nización de las iglesias por él fundadas, del gobierno con que las regía, de los graves problemas que su apostolado le suscitó, de los principios que dirigían su actividad. Los Hechos y las epístolas paulinas nos ofrecen abundantes elementos para estudiar esta excelsa figura de la edad apostólica, y todos los utiliza el Dr. Pieper a la luz de la exégesis histórica y con la intención puesta en la vida misional contemporánea de la Iglesia, para quien el Apóstol será un perpetuo modelo. Resumamos con las palabras del autor su pensamiento. El encuentro de Cristo ante Damasco suscitó en Pablo, «el último de los Apóstoles» y que no se reputaba digno del nombre de apóstol, una elasticidad, un empuje misional de tal intensidad que en todos los tiempos y entre todos los predicadores de Cristo, ha obtenido el primer lugar. La cristofanía de Damasco puso un sello genial a todo el conjunto de su vida. «Este será mi vaso de elección para llevar mi nombre ante las naciones y los reyes, y ante los hijos de Israel». Con estas palabras había el Señor trazado a Ananías la vocación del nuevo convertido Saulo... En estos días, en que la cristiandad occidental ha sentido renacer viva en su conciencia la necesidad de la pronta cristianización y catolización de la remota Asia, y en que se ha buscado averiguar las causas del fracaso misional hasta ahora experimentado, tal vez la práctica del Apóstol S. Pablo, la repulsa de la forma palestinese del Cristianismo, pueda ser una lección sobre el camino que se debe seguir para hacer indígena y arraigada la religión de Jesucristo en estos países de antigua civilización (página 280 s.) Estas palabras nos muestran las grandes aspiraciones y propósitos del Dr. Pieper al escribir su libro.

El Apóstol está siempre de actualidad. Su vida y su doctrina son la materia de perenne meditación para el cristiano, a quien dirige las palabras: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo». Prueba de ello son las conferencias dadas en Medeen (1928-29) y editadas por el P. C. Lattey, S. J., el último de los cinco conferenciantes (1). La materia de dichas conferencias es *la vida y las epístolas* que trató el Rev. C. A. Corbishley, *la divinidad de Jesucristo* en S. Pablo, que expuso el R. P. Alf. Bonnar, O. F. M., *la Iglesia*, sobre la cual disertó el Rev. R. A. Knox, *la Santa Eucaristía*, que fué el tema del Rev. T. E. Bird y, finalmente, *la segunda venida*, que desarrolló el Padre Lattey.

Los conferenciantes no tratan de hacer alarde de erudición, ni de dar a sus oyentes opiniones nuevas, sino la doctrina siempre nueva del Apóstol sobre los puntos indicados, según la exposición de la Iglesia Católica. Dirigiéndose a un auditorio, que vive en medio de protestantes, y en el cual éstos aún abundan, procuran los oradores apoyar con los testimonios del Apóstol y mediante una exégesis sólida la exposición católica.

La teología protestante es un Proteo, que muda cada día su figura. La es-

(1) *St. Paul and His Teaching*. Lectures edited by the Rev. C. Lattey, S. J. (M. A. Oxon.) Págs. 158 en 8.º Londón. Sand et C.º 15 King Street, Convent Garden. W. C. 2, and Ediburgh. Pr. 3,6 sh.

cuela liberal da por supuesto que no existe una verdad sobrenatural y una revelación verdaderamente divina de dicha verdad; por eso todos sus esfuerzos van encaminados a hallar una explicación histórica de los orígenes del contenido doctrinal de la Biblia y del hecho histórico del Cristianismo. Para lograr este fin tiente todos los medios y explora todos los caminos. Una prueba la tenemos en la nueva obra del Dr. Schweitzer sobre la mística de S. Pablo (1). El mismo autor trató de aplicar al evangelio la teoría escatológica, ahora quiere aplicarlo al Apóstol, y en el curso de la obra nos declara los pasos ulteriores por donde tuvo origen la helenización del Cristianismo, que alcanza su meta en S. Juan y S. Ignacio de Antioquía.

El concepto de *mística* es un concepto muy vago y de esta vaguedad no poco abusan los escritores de historia de las religiones, de la filosofía y de la literatura. Para un católico la mística, propiamente hablando, es primero la *vida espiritual* que en nosotros resulta de la actuación de los dones del Espíritu Santo. La gracia que nos santifica, comunicándonos la condición de hijos de Dios, se acomoda al modo de ser de nuestra naturaleza y se actúa informando, elevando y perfeccionando las virtudes o hábitos por donde se manifiesta la energía espiritual de nuestra alma. De esas virtudes o hábitos o simples disposiciones, son unos racionales, es decir, que obran bajo la conducta de la razón discursiva, y de ahí resultan las virtudes teologales o morales. Otras siguen en su acción ciertas disposiciones o hábitos suprracionales, instintivos, y constituyen los dones del Espíritu Santo. Según la teología de Santo Tomás estos dones se nos infunden a todos con la gracia y brotan de ésta junto con las virtudes; y así unos como otras tienen una común raíz, que es la caridad. Con esto queda dicho que no puede existir vida mística sin la gracia del Espíritu Santo. Consecuencia de la vida mística es la *teología mística*, que estudia aquel conjunto de realidades, que se actualizan en la vida mística.

Además de esta vida y doctrina propiamente místicas, que son las que hemos de buscar en la Escritura y en los santos, hay todavía otra vida y doctrina, que por analogía podemos llamar místicas. La vida mística según lo dicho de la mística sobrenatural, será la actuación natural de esos hábitos o disposiciones suprracionales o instintivos, de que antes hablábamos, bajo la influencia del espíritu natural religioso. Para entender mejor esto conviene advertir que la religión es una virtud natural que obra en nosotros bajo el impulso de nuestra convicción de que Dios existe, que es nuestro creador, conservador y provisor de todas nuestras necesidades, que es nuestro primer principio y nuestro último fin. Esta actuación que engendraría una *mística natural* puede tener grandes semejanzas con la sobrenatural, por razón de la identidad de los hábitos naturales y de la acomodación de la gracia a los mismos. Hasta qué punto puede llegar esa semejanza nos lo prueba la misma doctrina católica que enseña no poderse discernir con absoluta certeza por sola la

(1) *Die Mystik des Apostels Paulus* von Albert Schweitzer Dr. theol., Dr. phil., Dr. med. Págs. XV-407 en 4.º Tübingen 1930. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Fr. 16 mk, en pasta 19.

introspección de nuestra conciencia los actos que nacen de la naturaleza informada por la gracia o de sola la naturaleza. Ya se ve que esta mística puede hallarse en personas, que carezcan de la gracia de Dios, y aun en las que viven en el error respecto de Dios y de sus relaciones con él. Esta doctrina justifica el calificativo de místico dado a ciertos personajes o sectas o escuelas filosóficas; pero en ninguna manera puede justificar el que se aplique a ciertas prácticas religiosas o antirreligiosas, que son una actuación no de las virtudes e instintos racionales, sino de los impulsos más bajos del réprobo sentido.

Todos estos preámbulos hemos creído necesarios para poner en claro algunos conceptos de Schweitzer sobre la mística de S. Pablo.

Nuestro autor comienza inquiriendo, qué es la mística. «En todas partes se toma por cosa de mística siempre que un ser humano, venciendo la separación entre lo terreno y lo supraterreno, lo temporal y lo eterno, y aun a sí mismo, viviendo aún vida terrena y temporal, se siente como introducido en lo supraterreno y eterno». Hay una mística primitiva y otra perfecta. La primera no alcanza aún un concepto del Universo y se mueve todavía en concepciones simplistas sobre lo terreno y supraterreno, lo temporal y lo eterno. Esta entrada en lo supraterreno y eterno se realiza por un misterio, por un acto mágico. Por el cual entra el hombre en comunicación con la divinidad, de tal suerte que viene a participar de su modo de ser sobrenatural. Esta idea de una unión con la divinidad por medio de algunas ceremonias se encuentra en todas las religiones primitivas. Precisamente la primitiva significación del banquete sacrificial es ésta, que el hombre se viene a hacer en cierto modo una misma cosa con la divinidad. Cuando el hombre ha llegado a tener un concepto del Universo y ha reflexionado sobre sus relaciones con el Todo y con el Ser en sí mismo, entonces se ensancha, se profundiza y se aclara la mística. La entrada en lo supraterreno y eterno acaece por un acto del pensamiento. En el cual se levanta la personalidad sobre el engaño de los sentidos, cuando antes se veía subyugada a lo terreno y temporal. Ella lucha por distinguir el ser y la apariencia, y percibe lo material como una modalidad aparente de lo espiritual. Reconociendo la unidad de todas las cosas en Dios, el Ser en sí, pasa de la inquietud del mudarse y pensar, a la paz del ser supratemporal, y se cree como viviendo en Dios, y participando de su eternidad por aquel momento. Esta mística del pensamiento es un bien común de la humanidad. Dondequiera que el pensamiento haya realizado su último esfuerzo para percibir las relaciones de la personalidad con el Universo, allí se encuentra la mística, lo mismo entre los brahmanes y budistas, que entre los platónicos y estoicos, en Spinoza, en Schopenhauer y Hegel (p. 1-2). No es pues de maravillar que también se halle en S. Pablo.

¿Cuál es la modalidad de la mística de S. Pablo? Viene a ocupar un punto medio entre la mística primitiva y la pensante. Las concepciones religiosas del Apóstol se hallan muy por encima de las que supone la mística primitiva. Según esto su mística debiera consistir en la unión del hombre con Dios, como origen primero del ser. Pero no es así. Jamás Pablo habla de su unión con Dios, o de *ser en Dios*. Ciertamente afirma la filiación divina del creyente; pero esta filiación, que él concibe como algo admirable, no es una relación inmediata y mística con Dios, antes se realiza por la mística comunión con Cris-

to. La mística alta y baja se hallan aquí confundidas. La mística de Pablo no es la mística de Dios, sino la mística de Cristo; por éste entra el hombre en relaciones con Dios. El pensamiento fundamental de la mística paulina es este: *Yo soy en Cristo*; en él me siento como un ser, que me levanta por encima de este mundo sensible, pecador y pasajero, y pertenezco ya al mundo glorioso; en él estoy cierto de la resurrección; en él soy hijo de Dios. Una cosa enteramente singular tiene esta mística, que el *ser en Cristo* se concibe como el estar muerto y resucitado con él, por estar libre del pecado y de la ley, cierto de poseer el espíritu de Cristo y de la resurrección. Este *ser en Cristo* es el gran enigma de la doctrina de S. Pablo (p. 3).

Ya por aquí se ve que Schweitzer echa en olvido la doctrina cristológica de S. Pablo. Si con el Apóstol admitiera que Cristo es «Dios bendito por los siglos», que en Cristo se halla la plenitud de la divinidad recibida del Padre, no tendría dificultad en explicarse ese enigma, sin dejar por eso de admirar con el Apóstol el gran misterio de nuestra incorporación con Cristo y de nuestra filiación divina.

Prosigamos la exposición de Schw. S. Pablo conoció sin duda una mística de Dios, pero ella no es simultánea con la mística poderosa de Cristo. Los postulados de su concepción del mundo hacían imposible que ambas subsistieran juntas y que una se derivara de la otra. Ellas se disociarían al instante. La mística de Cristo subsistirá sólo hasta que la mística de Dios sea posible. Esta propiedad de la mística paulina, que es mística de ser en Cristo solamente, y no mística de ser en Dios al mismo tiempo, se funda en una concepción escatológica del mundo.

En esta mística paulina de Cristo sorprende extraordinariamente su carácter realista. Ser en Cristo no es tener una parte pacífica en el ser espiritual de Cristo, sino comunicar realmente en su muerte y resurrección. Ya el hecho de que el nuevo estado alcanzado en la mística sea concebido como una resurrección anticipada, es algo sorprendente. De la simple y natural expresión de «renacimiento», S. Pablo pasa sin darse cuenta a esta otra, difícilmente realizable y, ni más ni menos violenta, concepción de una resurrección ya experimentada (p. 13).

En lo que llevamos dicho tenemos una síntesis de la doctrina mística de San Pablo según Schw. Su origen no es helénico sino judío, como el evangelio de Jesús. Este tema ocupa los capítulos IV, V de la obra. En los que siguen nos declara otros puntos muy importantes, la muerte y la resurrección con Cristo, el padecer como medio de participar en la muerte de Cristo, la posesión del Espíritu como medio de resucitar con Cristo, la mística y la Ley, la mística y la justificación por la fe, la mística y los sacramentos, la mística y la moral. San Pablo es el único hombre del cristianismo primitivo que conocemos. Su naturaleza es de una riqueza admirable. Aunque vivía con la esperanza del fin del mundo, lo terreno no perdía para él ni su valor ni sus derechos. Por la espiritualidad de su escatología afirma su libertad, no pierde su inmediata humanidad, sino que ahonda más en ella. Con extraordinaria seguridad y objetividad da él en todas las cosas con la esencia espiritual. De una manera admirable se convierte en él la mística de la muerte y resurrección con Cristo en una ética viviente. El problema de las relaciones entre la

redención y la ética se halla en él enteramente resuelto. Ética es para él la necesaria manifestación del cambio realizado en nosotros, por el hecho de ser en Cristo, de pasar del mundo terreno al supraterráneo. Ella consiste en que el hombre se rinda totalmente a la soberanía del Espíritu de Cristo y se haga hombre en el más alto sentido. Mediante la mística escatológica S. Pablo da a la ética una relación con la personalidad de Cristo y una concepción ética a la idea del Espíritu de Cristo. De la idea escatológica nace la ética como vida en el Espíritu de Cristo y se crea con esto una ética cristiana valdadera para todos los siglos (p. 322 s.)

Terminemos señalando los pasos por donde la doctrina cristiana alcanzó su forma característica. Según Schw. el evangelio de Jesús tiene un sentido escatológico judío, S. Pablo lo convirtió en una mística de Cristo, pero escatológica, S. Juan dió el paso definitivo hacia la helenización, transformándola en mística de Dios, desligada del escatologismo judío y convirtiéndola en mística de tipo helénico. Sin embargo, la mística de S. Pablo tiene un valor perenne.

Resumamos: Ya el lector habrá podido concluir que la tesis fundamental de Schw. no la juzgamos aceptable. Ni su idea de la mística, ni de la mística de S. Pablo, ni su cristología, ni el desarrollo de la doctrina evangélica, nada de cuanto constituye el fondo de la obra nos satisface; lo creemos contrario a la verdad, y al dogma católico. Pero la obra de Schw. es la obra de un hombre docto, que refuta algunas teorías hoy corrientes en las escuelas protestantes, y cuyo análisis de muchos textos paulinos no deja de ser altamente sugestivo. La lectura puede resultar provechosa, no sólo para conocer la mentalidad crítica actual, sino también para darse cuenta de muchas cosas que en la lección frecuente de los textos pasamos inadvertidas.

Dos estudios, aunque independientes, no menos interesantes por el tema, nos ofrecen los *Marburger theologische Studien* editados por el Dr. Heinrich Frick (1). El uno versa sobre los capítulos VIII-X de la I Cor. por von Soden y el otro sobre la frase de S. Juan: *A Dios nadie le ha visto* (Jn. I, 18), por E. Fascher. Los teólogos protestantes quieren advertir en S. Pablo un dualismo doctrinal, lo que dificulta la exposición de sus epístolas. Ya Marción lo había echado de ver y había tentado la solución por la vía más expedita, la hipótesis de las interpolaciones en el texto del Apóstol. Hans von Soden cree que este dualismo puede explicarse históricamente por la doble raíz histórico-religiosa de la predicación paulina, el judaísmo y el helenismo, o en otra forma, el *nomismo* rabínico y en ocasiones estoico, y el pneumatismo griego de la justificación y la redención. Queda aún la cuestión esencial, cómo la unión de ambos elementos debe ser apreciada en una exposición objetiva de las enseñanzas teológicas de S. Pablo. ¿Será el uno una cáscara no totalmente desprendida, y el otro una asimilación apologetico-misionera? La historia de la

(1) *Marburger theologische Studien*. I *Sakrament und Ethik bei Paulus* von Hans von Soden. II *Deus invisibilis* von Erich Fascher. Págs. 77 en 4.º Leopold Klotz Verlag, Gotha. 1931. Pr. 3,50 mk.

exégesis crítica de S. Pablo no da una solución definitiva, y concluye por que ambos elementos integran la personalidad de S. Pablo. Con lo cual no se tiene la respuesta satisfactoria sobre cómo se han de reducir a la unidad esos dos elementos antitéticos.

Un ejemplo, en que este dualismo resalta más es la sección de la I ep. a los Corintios VIII-X, en que el Apóstol trata la cuestión de las carnes sacrificadas a los ídolos con un espíritu tan desligado del rabinismo como lo muestran aquellas palabras: «scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus» (VIII, 4), para luego caer en el extremo opuesto al comparar los banquetes religiosos con la cena del Señor (X). Por esta razón v. Sodén lo ha escogido como tema para ver de poner en claro la unidad de la teología paulina. Después de un análisis del texto sagrado, concluye con que no debe considerarse en el trozo de S. Pablo el sacramento como un vestido temporal, y la ética como lo único que tiene valor teológico. Más bien se debe reconocer que la ética de S. Pablo es, según su pensamiento, por sí misma sacramental, esto es, que por hallarse histórica, cristológica y escatológicamente unidas, la ética es específicamente teológica y la teología es ética. Si bien se considera la exposición de la sección paulina, lo mismo se podría decir que ella contiene la resolución religiosa de un conflicto ético que la resolución ética de un conflicto religioso. En el fondo de la antinomia sólo hay una cuestión de palabras. La unidad en el pensamiento de S. Pablo podría expresarse con las palabras «ético-sacramental» (p. 36). Una ética tal, no es, como lo muestra la epístola toda, algo abstracto, antes ella abarca y resuelve los conflictos prácticos en su totalidad, cosa a que no llega el formalismo y el mercantilismo. Una tal ética será en la teología una disciplina científica íntimamente unida con la dogmática. Toda relación con otro se convierte en una relación con Dios, la cuestión de decidirse entre dos posibilidades dadas es una cuestión de acatamiento o denegación de obediencia a Dios, de donde resulta que la solución de todo problema ético se reduce a una cuestión estrictamente teológica (38).

El estudio de Fascher sobre el *Deus invisibilis* tiene especial interés para la grave cuestión teológica del modo de concebir a Dios en los autores sagrados. Comienza por exponer revelaciones divinas en que ocurre la sentencia, «no me verá el hombre y vivirá». En estos relatos se nota a veces la substitución del ángel de Dios por Dios mismo. De donde se sigue que el ángel no es sino una forma de Dios en su aparición. Un segundo capítulo estudia las visiones proféticas de Isafas en el cap. VI, y la más complicada de Ezequiel en el comienzo de su libro, etc. «La reflexión piadosa prescinde poco a poco de estas formas sensibles, para representarse a Dios muy por encima de cuanto el hombre puede alcanzar. En esto dan ejemplo los profetas en sus sentencias sapienciales y luego los libros, que más propiamente llevan este calificativo, en los cuales se echa más o menos de ver la influencia de la filosofía griega.

En el N. Testamento, advierte Fascher al empezar su segundo capítulo, podemos distinguir así mismo los tres modos de representarse a Dios, el realismo sencillo de los primitivos y la visión profética en las apariciones angélicas, que no escasean en los evangelios, la reflexión teológica en S. Pablo y en S. Juan. Con estos dos apóstoles llega a su culmen el pensamiento cristiano.

Su conocimiento experimental de Jesucristo habíase puesto al unísono con su fe en Dios; la línea histórica, comenzando en Moisés y pasando por los profetas llega hasta Cristo, en quien Dios definitivamente ha hablado. Este es designado por el *μονογενὴς υἱός* y sustituye a todas las representaciones de los ángeles, etc. El que completa la revelación, es al mismo tiempo el mediador en la creación. La fe de los Apóstoles se resume en «un Dios Padre, de quien proceden todas las cosas, un Señor, por quien todas ellas existen». Pero esta manifestación del Dios invisible por Jesucristo no es aún absoluta; Cristo no pudo decirnos todo lo que sabe. Después de su revelación queda todavía cierta la sentencia: *Deum nemo vidit unquam*.

El Dr. A. Wikenhauser ha publicado su primera lección habida al tomar posesión de su cátedra en la Univ. de Friburgo (1). El tema fué el sentido del Apocalipsis. En su desarrollo insiste particularmente sobre dos puntos: el significado de la primera bestia (XIII, 1 ss.), que sale del mar, y que muy justamente identifica con el Imperio romano, perseguidor de los cristianos. La imagen está tomada de Daniel, en donde representa a Antioco; pero el profeta del N. Testamento la acomoda a su propósito y le da un nuevo sentido, ya sugerido por la misma exégesis judaica. El otro punto es el misterioso reino de los mil años (XX, 1-10). Los elementos materiales de la visión se derivan de Ezequiel (XXVII ss.) ilustrada también por la exégesis judía. Cuanto al sentido, S. Juan distingue un reino del Mesías y un reino de Dios. Aquel es de duración limitada, reservado a los mártires, éste es eterno, universal y transcendental. Los mil años deben tomarse como cifra esquemática, significa un número de años desconocido. A juicio del autor, no es sólo Juan el que pone dos reinos en el N. Testamento. También S. Pablo hace lo mismo, pues en I Tes. IV, 16; I Cor. XV, 23, 52 distingue la resurrección de los fieles en el momento de la parusía y la de los infieles, después de destruido el imperio demoníaco. Sobre la duración del interregno S. Pablo no precisa. Según esto ¿los milenaristas están en la verdad? Sí y no, responde Wikenhauser. Sí, en el sentido de que la concepción de un reino mesiánico de mil años, en el cual sólo una porción de los elegidos participarán, no puede ser excluida del Apocalipsis. No, en el sentido de que el Apocalipsis no quiere seguramente enseñar que un reino mesiánico verdaderamente terreno, como lo soñaban los milenarios, haya de preceder al fin del mundo (p. 30). Nos parece que los principios de interpretación apocalíptica, indicados por el autor y aplicados a la luz de la doctrina general revelada, permiten una respuesta más categórica y una eliminacióu absoluta de las opiniones milenaristas.

Otro trabajo sobre el Apocalipsis nos ofrece el Sr. Carl. Schneider (2). En

(1) *Der Sinn der Apokalypse des Hl. Johannes*. Mit einer übersichtlichen Darstellung ihres Inhalts und litterarischen Aufbaus von Dr. Alfred Wikenhauser, Prof. an der Univ. Freiburg i. Br. Págs. 40 en 4.º Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. Pr. 0,90 mk.

(2) *Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes* von Carl. Schneider Lic. doc-

el cual trata de resolver un problema, que nos sugiere la lectura del libro y su comparación con los otros escritos apocalípticos. Las visiones descritas por el profeta ¿son verdaderas visiones proféticas o son visiones puramente literarias, es decir, maneras de escribir a imitación de los antiguos profetas? Schn. opta por la primera sentencia, la cual pretende explicar a la luz de los estudios de psicología experimental presentados al Congreso de Marburg en 1921, sobre la *eidética*. «El *eidético* puede reproducir una imagen u otro objeto visible, no sólo representándose, sino con todos los caracteres de una verdadera sensación. Es decir, puede no solamente representarse, sino propiamente hablando volver a ver un objeto después que ha desaparecido de su vista» (p. 11). Esto se verifica por varios modos, cuya descripción es objeto de la primera parte del libro de Schneider. En la segunda hace la aplicación de las doctrinas establecidas al Apocalipsis, estudiando detalladamente las visiones de S. Juan a la luz de los principios indicados. «Una vista de conjunto sobre la manera psicológica del Apocalipsis y del apocalíptico debería comenzar, cuando hubiéramos alcanzado los repliegues más hondos de los fenómenos anímicos, por los sentimientos. Pues la cuestión de la experiencia del Apocalipsis es en el fondo una cuestión de la vida sentimental del apocalíptico. Si se muestra que detrás de las imágenes reales, se hallan sentimientos vivos, y no solamente conceptos ideales, se puede con toda la certeza psicológica concluir que tales imágenes no son simplemente cosas copiadas de más antiguos apocalipsis, sino que han sido vividas y experimentadas por el apocalíptico» (p. 134).

Muy bien estaría esto, si no fuera que tales experiencias no son debidas a la revelación profética, sino a sueños, alucinaciones, y a otros fenómenos, que ponen a una persona fuera del estado normal incluyéndole en el número de los *anormales*.

La cuestión social es la cuestión de más actualidad e interés para todos. No es pues extraño que muchos la traten de investigar a la luz de la enseñanza bíblica. El Dr. I. Rohr le consagra un número de la colección *Biblische Zeitfrage* (1), en que, tras unas páginas sobre la actual importancia de la cuestión y las aportaciones que a su solución ofrecía el Judaísmo, expone en tres capítulos la doctrina del Bautista y del Salvador, luego la de S. Pablo, y finalmente la de los otros Apóstoles. Jesucristo no se presentó al mundo como un reformador social. En la hora más solemne de su vida pronunció aquellas palabras: «Mi reino no es de este mundo». Y las otras: «Yo a esto he venido, a dar testimonio de la verdad». Pero la verdad de Cristo es la verdad de Dios, por la cual se deben regir todas las cosas de la vida humana, sin excluir las materiales. Jesucristo, predicando el Reino de Dios y la ley del Reino de Dios,

tor phil. Prof. in Riga. Págs. 145 en 4.º Verlag von Dorffling und Franke. Leipzig. 1930. Pr. 6,50 mk.

(1) *Die soziale Frage und das Neue Testament* von Dr. Ignaz Rohr ord. Prof. an der Univ. Tübingen. Págs. 66 en 4.º (*Biblische Zeitfrage*). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Münster i. W. Pr. 1,35 mk.

que es el amor en sus innumerables manifestaciones, ofrece una solución universal a los problemas sociales, pero desde arriba, en cuanto que reforma los corazones.

Según este criterio expone el Dr. Rohr la enseñanza evangélica sobre la familia, los pobres, etc., y la del Apóstol acerca del trabajo, los esclavos, el amor, etc. Añade al fin una larga bibliografía, principalmente alemana sobre la cuestión social en la S. Escritura.

La santidad en el Cristianismo primitivo ha sido objeto de un amplio estudio del teólogo noruego R. Asting, en otro tiempo alumno de la Univ. de Marburgo (1). El plan de la obra nos da idea de las opiniones del autor acerca de la literatura neotestamentaria y de su valor para la historia del concepto de la santidad. Siguiendo a Wrede y Bousset distingue en la Cristiandad primitiva las comunidades palestinas que vivían bajo la influencia del judaísmo, y las helenísticas, en las cuales era mayor la influencia del helenismo. Pero la división de estas comunidades no se puede hacer de una manera geográfica. En la misma Palestina cabe hacer esa distinción, porque en ella ha sido grande el influjo helenista. No basta ya la división geográfica y cronológica, es imprescindible tomar la distinción de los elementos en sí mismos. Para ello ofrece S. Pablo un punto de apoyo.

El capítulo primero se ocupa de la noción de *santidad*. Su concepto primordial es bien poco espiritualista. La esencia de la *santidad*, común a todas las religiones, aunque en diferentes formas, es una virtud maravillosa, que afecta a las personas y a las cosas, y les comunica una cualidad particular. Lo *santo* se contrapone a lo *profano*, no pertenece a este mundo, sino al mundo superior. En la historia religiosa se denomina esta virtud con el vocablo melanésico de *mana*, o con los de *orenda* o *manita*. Esta santidad puede obrar en amplias capas de la comunidad; pero lo más importante para la vida de la comunidad es que la santidad se halla acumulada en diferentes personas o cosas, por las cuales ejerce su influencia. Las personas que poseen el *mana* en un grado especial, vienen a ser los *santos* de la comunidad, y como tales tienen una importancia singular para la vida de aquella. Tales son los jefes, los nobles, médicos, etc. El que participa de esta virtud de la santidad, adquiere *ipso facto* una posición especial, se levanta por encima del resto del mundo, que queda en la categoría de *profano*. Esta especial cualidad de las personas o cosas santas impone ciertos requisitos en su trato, los cuales se designan con la palabra polinésica de *tabu*.

Pero, aunque la santidad se halla como reconcentrada en determinadas personas, no es por eso un bien individual; antes es un bien común, y el más precioso de la comunidad, del cual depende su prosperidad y bienestar. Quienes, llevados de fines egoístas, se aplican a sí mismos esta virtud maravillosa de la santidad, vienen por esto a quedar separados de la comunidad, y se convierten en enemigos de la misma.

(1) *Die Heiligkeit im Urchristentum* von Ragnar. Asting. Págs. 14-332 en 4.º Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1930. Pr. 19,50 mk. y 22,50 en pasta.

Tal es el pecado de los brujos. Y porque la conservación de esta virtud de la santidad tiene tal importancia así para la comunidad como para los individuos, por esto los particulares cuidan de que este tesoro de la santidad, no sólo no se gaste, más antes se conserve y acreciente. Esto logran mediante diferentes acciones rituales, y con hazañas guerreras, las cuales acrecientan el crédito y el honor de la comunidad.

Lo *santo* es algo extraordinario, algo que excede las ordinarias facultades y virtudes del hombre, es algo *sobrenatural*. Pero porque lo santo tiene este doble carácter, de aquí que sea, de una parte, fuente de toda dicha y prosperidad para el hombre, y de otra venga a ser, como todo extraordinario y sobrenatural, sumamente peligroso para el hombre, cuando se pone en contacto con ello. Para evitar lo cual es necesaria una multitud de prescripciones rituales. Estas prescripciones tienen un doble fin. De una parte conservar y multiplicar la santidad, y de otra evitar los peligros que de ella pudieran originarse.

Estas últimas reciben el nombre de *tabu*, que son las prevenciones, que rodean lo *santo*. No es siempre claro cuál sea el fundamento de tales prescripciones. Pero el castigo, que sigue inexorablemente, y a veces hasta una muerte repentina, es la consecuencia inevitable de toda profanación de lo *santo* (p. 8-10). Correlativo de lo *santo* es lo *impuro*. Y en las religiones primitivas es difícil averiguar hasta que punto lo que es declarado *tabu*, es *santo* o es *impuro*. De aquí que la misma raíz, cuando no la misma palabra, tenga el doble significado de *santo* y de *impuro*, o *maldito*. Uno y otro se halla rodeado de prescripciones para preservarnos de su contacto. En cambio lo *profano* y lo *puro* es permitido al hombre tocarlo y utilizarlo. Esta tendencia de comparar lo *santo* con lo *impuro*, ha ejercido una gran influencia en el desarrollo de las religiones en sus grados más altos. Poco a poco ha prevalecido la tendencia de juntar lo *santo* con lo *puro*, y lo *profano* con lo *impuro*. Esto resulta especialmente claro donde no es el vocablo *santo*, sino *puro* el principal. Donde lo *ético* ocupa el primer lugar, pronto se realiza este desarrollo, de que lo *puro* sea igual a lo *santo*. Este desenvolvimiento no ha tenido lugar en las religiones semíticas, en las cuales el pensamiento de la majestad de Dios ha hecho que lo *santo* ocupase el primer lugar en la conciencia. Pero todavía en las religiones semíticas, por ejemplo en el A. Testamento, se muestra clara la tendencia a identificar lo *santo* con lo *moralmente puro* (p. 11).

Para completar su concepto de la *santidad*, Asting recurre a R. Otto, que estudió la santidad desde el punto de vista psicológico. Según este autor, la santidad se halla en el fondo de todas las religiones, sin la cual no se concibe absolutamente la religión. La santidad abarca varias cosas y entre ellas la moralidad; pero no es esto lo que constituye la sustancia de la misma. La santidad es algo que está por encima de todo esto. En las lenguas antiguas el vocablo *santo*, u otros equivalentes, designa principalmente esta excelencia. En cambio el concepto de moralidad, aunque vaya incluido, pero no como algo principal, y menos, exclusivo. Pues bien, este elemento esencial, en que consiste la *santidad*, lo llama Otto «lo numinoso», lo cual produce en el hombre, que lo percibe, un temor religioso, el sentimiento de un *mysterium tremendum*, de

cierta *tremenda majestas*, cosa distinta del sentimiento de dependencia de la criatura.

Después de estos preliminares procede el Sr. Asting a estudiar la santidad en el A. Testamento y en el Judaísmo posterior, para pasar luego a inquirir el mismo asunto en las comunidades cristianas anteriores a S. Pablo o que vivieron en la época del Apóstol libres de su influencia.

Las fuentes son los evangelios sinópticos. Sigue luego el estudio del Apóstol a la luz de sus epístolas auténticas, entre las cuales no figuran las pastorales, aunque sus autores y el de la I de S. Pedro pensaban y escribían bajo el influjo de S. Pablo. En cambio la epístola a los Hebreos, la I de S. Clemente, la Didaque, S. Bernabé y Hermas, habían sido escritas bajo la influencia de la diáspora judía. El sincretismo helenista dominó en el Apocalipsis, en las epístolas de S. Judas, II de S. Pedro y en las de S. Ignacio. Finalmente San Juan, con su evangelio y la I epístola, ocupa el último grado en este desarrollo de la santidad.

En esta serie de capítulos el autor va recogiendo todo cuanto en los documentos referidos se halla acerca de la santidad de Dios, del culto y de las personas, lugares y cosas sagradas de la Ley, de los ángeles, del Mesías, del Espíritu Santo. Habiendo partido el autor de tan bajos principios, como hemos indicado, y admitiendo tales influencias, sincretistas y helenistas, sin afirmar de un modo formal el carácter sobrenatural de la santidad, ni qué parte toque a la revelación divina en su conocimiento, ya se ve que la obra no puede ser aceptable para un católico, que sin negar en la Biblia y en la religión israelita conceptos humanos e inferiores de la santidad, sostiene sin embargo que Dios nos ha revelado el misterio de su naturaleza y de su voluntad *santas* y que nos comunicó por su Hijo la *gracia del Espíritu Santo*, con la cual participamos de la misma *santidad de Dios*. En suma, la obra del Sr. Asting, por la copia de materiales en ella recogidos, es digna de estima para quien la sepa aprovechar; pero el criterio histórico y teológico que presidió a su composición, exige del teólogo católico reservas en puntos sustanciales.

Muy otro debe ser nuestro juicio sobre la obra del Dr. Wagner acerca del concepto de la moralidad. Este segundo tomo es el complemento del primero ya publicado, y en él la S. Escritura ocupa una buena parte (1).

Dos abarca la obra, de ellas la primera dedicada a estudiar los principios de moralidad en la Biblia, la segunda en los Padres. Cada parte se divide en dos secciones, que corresponden en la una al A. y al N. Testamento, y en la otra a los Padres orientales y occidentales. En el A. Testamento es preciso distinguir tres grupos de libros, la Ley, los Profetas y los Sapienciales. Desde luego se advierte al entrar en la Biblia que se entra en un campo totalmente distinto de la filosofía griega. Aquí se mueve uno en un ambiente de pura investigación racional; entre los judíos encontramos los preceptos mora-

(1) *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik* von Friedrich Wagner Dr. theol. et phil. o. ö. Prof. der Moraltheologie in Breslau. (Münsterische Beiträge zur Theologie). Págs. VI-260 in 4.º Münster. Aschendorff. 1931. Pr. 14,40 mk.

les, que todo el mundo considera como obligatorios, como imposiciones de un legislador divino que los comunicó por revelación. La doctrina moral del Antiguo Testamento, y la concepción en ella implicada sobre la esencia de la moralidad, no es el producto de la sabiduría humana; descansa sobre la fe en un Dios personal e infinitamente santo, Creador del cielo y de la tierra, que ha comunicado de una manera sobrenatural su voluntad y su ley al pueblo judío, y por él a la humanidad entera. Que esta fe sea verdadera, y por consiguiente, que esta ley moral del A. Testamento se apoye en una verdadera revelación, es cosa que a la Apologética toca demostrar, pero que en esta obra se presupone. Según esta revelación del A. Testamento, el bien es sencillamente lo que Dios manda y la expresión de su voluntad; la moralidad consiste en la obediencia a Dios, y debe ser cumplida porque Dios lo manda. Pero la voluntad de Dios, como en el A. Testamento se nos ofrece, es lo que la misma razón humana puede reconocer como bueno y obligatorio para el hombre. La obediencia a Dios puede apoyarse en diferentes motivos, no todos de igual valor. Nuestro cuidado será indicar cuáles deben ser más apreciados. Esto será decisivo para juzgar de la moralidad judaica y de su valor.

La primera fuente que la Biblia nos ofrece para nuestro estudio es la Ley, el decálogo. El cual es promulgado en nombre de Dios, y como de Dios recibido por el pueblo. Lo mismo se diga de los otros preceptos de la Ley. El motivo subjetivo que debe mover al cumplimiento de la Ley es el temor de Dios, no el temor filial, sino el temor servil, el temor de los castigos divinos. Sin embargo la Ley no olvida un motivo más noble, el amor de Dios, al que debe mover la misericordia de Dios.

Los Profetas se presentan como pregoneros de los juicios de Dios para castigar los pecados y promover el cumplimiento de la Ley. La obediencia a Dios es como la suma de la moralidad, y Dios mismo se ofrece como ejemplar de la vida moral. Más explícitamente que Moisés, los Profetas nos muestran un concepto moral de Dios. En Moisés predominan las idas de santidad y omnipotencia, y como motivos de obediencia el temor y la reverencia; en los Profetas resalta más la idea de justicia, en la cual se revela la santidad misma de Dios. La justicia divina es para los Profetas un sentimiento y un modo de obrar conforme con la naturaleza de Dios, de manera que esta naturaleza viene a ser la norma a que se deben ajustar sus obras. Esto se muestra sobre todo en las sanciones que ejerce sobre los hombres, en conformidad con su conducta moral (p. 13). La misericordia y la justicia son las virtudes, que principalmente pide Dios de su pueblo; sin ellas las obras exteriores no bastarían para alejar el castigo divino (p. 25 s.)

En los Sapienciales aparece una concepción casi desconocida de los Profetas, es la Sabiduría, que es un atributo esencial de Dios, más aún, la Sabiduría divina es una misma cosa con Dios. Pues esta Sabiduría es la maestra y educadora del hombre, que le muestra sus caminos y lo conduce a la vida y a la salud, mediante las sentencias que ella misma, como por una revelación, profiere. Quien la oye alcanza la sabiduría humana, que es un reflejo de la sabiduría divina. Esta sabiduría humana es primeramente teórica, y consiste ante todo en conocer a Dios y los deberes para con El. A ella sigue la sabiduría práctica, tan intimamente unida con la primera, que en el A. Testamen-

to conocer a Dios es conocer su santa voluntad y su Ley (p. 28). Como principio subjetivo de esta sabiduría los Sapienciales ponen el temor de Dios. Este temor, según el Eclesiástico, tiene por corona y perfección el amor (p. 40).

Ni más ni menos que el A. Testamento no debemos buscar en el Nuevo una doctrina, sistemáticamente expuesta, de moral. Jesucristo no habla como filósofo que razona, sino como legislador divino y promulgador de la Ley, y no necesita dar otra razón de sus preceptos, porque El es el Mesías enviado de Dios. Su doctrina moral la expresa en sentencias breves, en relatos parabólicos, en cuyo fondo se encuentra una concepción de la virtud, de la justicia y por consiguiente de la moralidad. A nosotros toca reconocer y poner en claro lo que para El es esencial en el bien moral y en su práctica por el hombre. Lo más saliente en su doctrina es que El mismo se presenta como la fuente de la ley y del deber moral. Este punto es sobre manera importante para precisar las relaciones entre la religión y la moral. En los Profetas antiguos la unión de la vida moral con la religión es tan íntima, como que ellos proclaman sus leyes y amonestaciones en nombre de Dios, y exigen su cumplimiento como una obediencia a Dios. Pues más estrecho es aún el lazo de la religión y de la moralidad en la doctrina de Jesús, en quien la religión se convierte en moralidad, y ésta en religión, no pudiendo existir en el hombre la una sin la otra (41 s.) No podemos entrar en detalles.

En la misma forma expone el Dr. Wagner la moral de S. Pablo y la de los otros Apóstoles, que nos han dejado algún escrito.

En los Padres hay que distinguir dos grupos, el de los exégetas que simplemente explican o amplifican las enseñanzas de la S. Escritura, sin meterse en otras filosofías, y el de los que, tomando por base la filosofía griega, dan una forma racional y filosófica a la misma doctrina cristiana. De este grupo sobresalen, en Oriente, Clemente de Alejandría y, en Occidente, S. Ambrosio y S. Agustín.

La obra del Dr. Wagner constituye una hermosa síntesis de los orígenes y desarrollo de la moral cristiana.

FR. ALBERTO COLUNGA.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

EN alguna crónica anterior hemos estampado algunas críticas, acaso un tanto duras en la forma, respecto de ciertos actos y disposiciones de los gobernantes actuales.

Hemos de repetir y recalcar una vez más que de estas críticas y censuras queda a cubierto la República como régimen político establecido y acatado sinceramente, puesto que de éste como de todos los demás regímenes que se suceden y alternan en la Historia, pueden y deben desglosarse en la teoría y en la práctica, las leyes, los actos y las personas, de donde proceden estrictamente los males, objeto de las censuras y desagrados.

Sépase esto de una vez para siempre y en momentos en que el Poder público descarga golpes de martillo a diestro y siniestro, sean las que sean las razones de Estado que se invoquen, y cuando en esta crónica vamos a tratar, principalmente, de la disolución llevada a cabo de la Compañía de Jesús, mostrando en este caso una solidaridad honda que alienta en el pecho de todas las Ordenes religiosas y en todos sus miembros como religiosos y como ciudadanos españoles, y que, so pena de abdicar de ambos caracteres, ha de tener en nosotros la adecuada forma de expresión.

Si la misión primaria y fundamental del Estado, bajo cualquier forma de gobierno, es la de proveer o cuidar de la provisión de *medios económicos* a todos y cada uno de los ciudadanos para cubrir sus legítimas necesidades en plan de estricta y rigurosa justicia viviente, ¿por qué el Estado, por qué la República española no se ocupa ante todo y sobre todo y ahincadamente de los problemas de trabajo y economía, desenvolviendo la riqueza natural e inédita del país y las industrias nacionales estancadas o en parálisis por las razones que sean? ¿Quién o quienes se oponen a ello? ¿No es ese el anhelo de toda la nación, de la masa amorfa que sufre y calla, de las fuerzas vivas, de todos los sectores extremos que apoyan en la crisis de trabajo, en el hambre y sufrimientos de las multitudes, sus utopismos programáticos y sus incesantes conatos de rebeldía?

Una conducta seria y austera de los gobernantes, unas normas y medidas eficientes que mirasen derechamente al bien común, al bien de los que sufren hambre de pan y sed de justicia, sin partidismos exclusivistas, sin preferen-

cias irritantes, sin rezumos de venganza y de desquite contra personas, grupos e instituciones que, piensen como piensen en la esfera interior del espíritu, son parte integrante de la nación, en todo momento conquistarían la colaboración y la confianza de todos para la obra de paz y del bienestar nacionales aun cuando esto reclamase grandes sacrificios.

RECTIFICACIONES POLÍTICAS Y RELIGIOSAS.

Antes que nosotros, y desde luego con más autoridad política, vino a decirlo el Sr. Lerroux, jefe del *partido radical*, en su esperadísimo discurso del 21 de febrero y en uno de los párrafos más aplaudidos por aquella enorme masa de 40.000 hombres, que, ¡quién lo diría!, al cabo de treinta y pico de años, representaba, en torno al consecuente, talentudo y viejo *radical*, a toda la España que se duele ya hondísimamente de la marcha desacertada de la República, e iniciaba ya clamorosamente una *oposición* a duras penas contenida por la mecánica artificiosa y fatal de los partidos.

Decía así el viejo radicalísimo de otros tiempos, a quien sin duda estorba su propia historia, pues por ella no acaba de conquistar esa *virtud moral*, ese imponderable tan desdeñado, que echa de menos en la República y cuyo vacío desolador considera causante de todos los males de hoy: *la confianza*.

«La obra de la mejora de la peseta no es obra de financieros ni de hacendistas, sino que es una obra política, porque es una obra de *confianza*, porque es una obra que necesita la pacificación de los espíritus (Grandes aplausos), la garantía de una política concreta, recta y continuada, la seguridad de que *no se van a producir perturbaciones en el país*, la garantía de que *no se van a hacer persecuciones*, la confianza, en fin, de que todos los españoles, los unos adheridos por convencimiento, los otros sometidos por sumisión obligada de la ley, van a contribuir, sacando de la tesorerización en que han escondido sus medios económicos o repatriándolos del Extranjero, y que vuelva a ponerse en circulación el capital nacional que hoy está retraído, que hoy está restringido. (Grandes aplausos).»

Estos conceptos, prescindiendo ahora de si implican o no una rectificación de conducta, y prescindiendo también de la conducta misma, acusan una visión certera de la realidad española y republicana. En la política constructora o reestructora de los pueblos hay algo más que técnica pura, que ideas abstractas o instintos mejor o peor idealizados, y que factores económicos, aunque éstos tengan la máxima importancia; hay que contar con el mundo moral y religioso, de tan finas complejidades y de eficiencias tan notorias.

Por eso el Sr. Lerroux no deja nunca de tocar con insistencia en sus discursos políticos el problema religioso, señalando un *criterio jurídico* a cuya coincidencia invita con reiterado llamamiento.

En el discurso de Madrid dijo:

«El problema religioso. (Expectación). Nosotros hemos contribuido, o con nuestra palabra, o con nuestro voto, o con nuestro asentimiento, a la aprobación de la Constitución, y la Constitución para nosotros, mientras sea ley, tal como está, es sagrada. Los que piensen en revisión constitucional han de acomodarse a los artículos que en

la misma Constitución establecen las pautas para conseguirlo. Pero nosotros de eso no hemos de hacer bandera. No nos estorba ningún artículo de la Constitución. Nosotros aspiramos a desenvolvernos con un criterio nuestro. Y en la cuestión religiosa nosotros decimos que mantenemos *la separación de la Iglesia y el Estado*. (Aprobación). No solamente porque creemos en la necesidad de la supremacía del Poder civil, sino porque creemos en la necesidad de que, libre de esas complicaciones, *la Iglesia, depurada, cumpla la misión espiritual que ha tenido en la historia y que tiene en los pueblos*.

Acordó la Constitución la disolución de una de las Ordenes religiosas. Ya está disuelta. Inclinémonos respetuosos delante de los hechos consumados. No hablemos de oportunidades. Ya está hecho; acatarlo y cumplirlo. Pero *persecución religiosa, no; no más*. Nosotros los hombres sinceramente laicos—se lo he dicho a dignidades eclesiásticas de todas clases, se lo he dicho al nuncio hablando con él, cuando en el ejercicio de mi cargo ministerial tuve el honor de conferenciar en varios casos con el representante de la Iglesia—, mi vida personal y de mi hogar, por ventura, es absolutamente laica. Pero es que yo creo que los hombres que llegan a desprenderse del prejuicio de la religión, o del fanatismo religioso, o del sectarismo, no pueden a la vez desprenderse de *aquella unción que a las horas de aflicción a los unos les hace levantar los ojos hacia el cielo; a los otros, levantar el pensamiento hacia el Dios que han definido en el fondo de su alma*. (Muy bien). Yo digo que los hombres que hayamos perdido la fe religiosa no podemos haber perdido *la obligación de respetar aquello que en la conciencia de nuestros semejantes tiene un culto*, ni podemos tampoco perder el respeto que merecen aquellas instituciones que en el pasado *contribuyeron a la obra del progreso espiritual, aunque contemporáneamente, como todas las instituciones humanas, sobre todo en aquellos países que no han sabido, por el Estado, subordinarlas y someterlas a la ley, se hayan visto comprometidas por corruptelas* que en otros países, que en otros Estados, como Suiza, como Alemania, donde se han sacudido esas tutelas, han sabido llegar a estados de pacificación que las hace sean instrumento de colaboración en la obra de los Gobiernos. (Grandes aplausos).

Y en el discurso de Barcelona del 27 dijo estas palabras:

«En nuestro partido caben los hombres de todas las religiones, de todas las filosofías, de todas las clases sociales. Una señal de cultura política es *esta convivencia mediante la cual los hombres aprenden a estimarse y se entrenan en una tolerancia*, que, si fuese tenida como cosa nueva, demostraría que se ignora la Historia, ya que nuestro país es el que, en plena dominación de los árabes, permitía que convivieran aquí musulmanes, judíos y católicos, y todos contribuyeron a forjar esas maravillas de la civilización, de la cual quedan abundantes rastros para atracción del turismo todavía en nuestro país. Chocar con aquello que en las conciencias se define de manera distinta a la nuestra es no saber que una de las cualidades más eminentes de aquellos que se emancipan de toda fe o de toda doctrina positiva religiosa es *la tolerancia*. Dentro de esta tolerancia mantengamos cada cual en el fondo de su conciencia sus creencias respectivas. Las mías, ya las sabéis. Pero si hay alguien que recuerde que en el pasado *yo hiciera escarnio de las ajenas, que me lo diga, para confesarlo y arrepentirme*. Yo no lo recuerdo. La República no es una Iglesia. La República las respeta todas, y perfectamente liberal y democrática, está deseando que se establezca ya sobre base definitiva la ley, para que no haya pensamiento alguno de persecución, sino de respeto. Solamente así se adquiere derecho para que cuando alguien, militar o eclesiástico, o de cualquiera otra clase, intentase entrometerse en el Poder civil, el Poder civil, interpretando la ley, pueda a su vez someter a los que tratasen de *tragedirla*».

Estas ideas, que citamos con amplitud para documentarnos bien y documentar a nuestros lectores sobre la realidad ideológica que vive y obra en extensos sectores de España, y para que, como hasta ahora, no caminemos sobre ficciones de un bienaventurado o ciego optimismo paralizante, que todo lo veía de color de rosa y lo quería de rotulación *católica*; estas ideas, digo, que el orador republicano (y a imitación suya otros varios) expone con reiteración desusada, estamos seguros que van encaminadas con preferencia a trocar la mentalidad encrespada de sus propios correligionarios y aún la suya personal, al tocar de cerca las gravísimas responsabilidades del Poder. Para que se vea cuán grande es el *artificio* en que descansan las escuelas y partidos que están largos años en la *oposición* política, como así nos parece artificiosa e insincera la nueva oposición política *ultrarradical* del llamado *Partido Social Revolucionario* (Balbontín, Soriano, Franco, etc.) que acaba de constituirse y manifestarse estruendosamente en los mítines de Coruña y Barcelona con furiosos ataques a la República o a sus gobernantes actuales. Sigue este nuevo partido, exponente de comunistas y anarcosindicalistas, la mismísima trayectoria ideológica y táctica que siguieron los republicanos y socialistas con el antiguo régimen que derribaron el 14 de abril. El mimetismo es tan perfecto que hasta se reprodujo en Jaca la rebelión fracasada en 1930 (que, no obstante, preparó la caída de la monarquía) y ahora pretendía derribar la República burguesa para implantar la República soviética o anarcosindicalista.

AHONDANDO EN EL PROBLEMA RELIGIOSO.—MAEZTU. Todo nos traza a nosotros la táctica de fondo que debemos emplear, sin pararnos demasiado, como suele hacerse, en paralelos

ejercicios miméticos, de escasa o nula eficacia en seguimiento de tanta farándula, yendo, por el contrario, a la raíz substancial de las cosas, o sea, a ese recinto sagrado de las conciencias en que, equivocadas o no, se debaten las ideas madres en el fuego lento de una sinceridad incoercible que algún día estalla. Esa sinceridad casi homérica con que, en pocas líneas de una vasquísima sencillez, nos cuenta el insigne D. Ramiro de Maeztu, en uno de los primeros maravillosos artículos con que empieza su colaboración en *A B C*, su odisea por los campos *acatólicos* en busca de la verdad que no ha encontrado sino en su retorno. Las vamos a reproducir:

«Queremos que nuestros hijos tengan religión. Algunos de nosotros hemos pasado muchos años, demasiados años de la vida, en buscar una moralidad que no tuviera que fundarse en dogmas religiosos. No hemos podido hallarla. Nos hemos encontrado con que el fundamento de las sociedades ha de ser siempre el sacrificio. Sin madres que se sacrifiquen para tener hijos, sin jóvenes que se sacrifiquen para ser soldados, y que, una vez soldados se sacrifiquen para morir, si fuere su deber, en vez de aprovechar la ocasión de la huida, no hay sociedad estable.

•Pero jamás se encontrará manera de sancionar racionalmente, utilitariamente, el sacrificio de las madres y de los soldados. No se podrá hallar nunca otra sanción para los sacrificios individuales necesarios a la conservación de las sociedades, que la que prometen esos edificios de torres puntiagudas que hay en todas las grandes ciu-

dades y también en las aldeas, y en las villas, que son las casas de oración, los templos del Señor» (*A B C*, 28 de febrero) (1).

El momento religioso español, no obstante lo ocurrido y lo que está sucediendo y lo nada tranquilas que son las perspectivas, es de grandes rectificaciones por una y otra parte, que nos han de llevar a un porvenir mejor, más próximo o más lejano. Sigamos registrando actitudes y rectificaciones en el orden religioso en personalidades y sectores que antes no se expresaban de la misma manera. No nos preocupemos ahora de que otros recojan los antiguos gritos de una *teofobia* y *clerofobia* bastante antiguos en la Historia, y que en la Historia quedan como testimonios vivos del *non praevalerunt*.

ORTEGA Y GASSET.

Uno de los hombres que más contribuyeron a la caída del antiguo régimen, con el prestigio de su pluma y de su palabra, D. José Ortega y Gasset, que durante una temporada terminaba sus artículos de *El Sol* con el colofón catoniano: *delenda est Monarchia*, es el primero que en su discurso del 6 de diciembre inicia la crítica de la actual República, de la que dice que «han bastado siete meses para que empiece a cundir por el país desazón y descontento, desánimo; en suma, tristeza. ¿Por qué, pregunta, nos han hecho una República triste y agria bajo la joven constelación de una República naciente?» Y claramente manifiesta que es que España se sintió herida en lo más profundo de sus sentimientos nacionales. Porque, dice, «el triunfo de la República no podía ser el triunfo de ningún determinado partido o combinación de ellos, sino la entrega del Poder público a la totalidad cordial de los españoles (Grandes aplausos). Porque no se ha hecho eso, o para hablar con más cautela y tal vez con más justicia, porque se ha dado la impresión de que no se hacía eso, sino que se aprovechaba ese triunfo espontáneo y nacional de la República para arropar en él propósitos, preferencias, credos políticos particulares, *que no eran conciencia nacional*, es por lo que resulta que al cabo de siete meses

(1) Don Ramiro de Maeztu, que durante muchos años figuró en el periodismo de izquierda, como pensador de altos vuelos y como observador certero de los acontecimientos, por cuyos merecimientos ejerció la corresponsalia de los grandes diarios de España y América desde Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, cuyas respectivas lenguas domina, y era oído siempre como un oráculo, es hoy un ferviente y activo católico. Su evolución ideológica y espiritual se inició al contemplar de cerca y en sus interiores motivaciones la guerra europea. Se manifiesta vigorosa en su libro *La Crisis del Humanismo*, escrito por aquellos días. En estos momentos dirige un movimiento ideológico y cultural, en el que se enrolan muchos valores juveniles, de un *Tradicionalismo hispanista* hondo, sin las menudas concreciones de otros grupos que ostentan la misma denominación, pero entre los cuales hay grandes coincidencias. Inspira con gran maestría la revista quincenal *Acción Española* que está obteniendo un éxito insospechado. El artículo, sin firma, de presentación de dicha revista, es el que acaba de merecer el premio anual de Luca de Tena, que no se otorga sino a las grandes plumas. El 20 de marzo fué recibido en la *Academia de Ciencias Morales y Políticas*, leyendo un magistral discurso sobre «La función moral del arte».

ha caído la temperatura del entusiasmo republicano y trota España, entristecida, por ruta a la deriva. *Y eso es lo que hay que rectificar*».

Y respecto al problema concreto de la religión y de la Iglesia decía:

«Los grandes capitales, el alto ejército, la vieja aristocracia, *la Iglesia*, no se sentían nunca supeditados a la nación, fundidos con ella en radical comunidad de destinos, sino que era la nación quien, en hora decisiva, tenía que concluir por supeditar-se a sus intereses particulares. ¿Resultado? Que el pueblo español, el alto, medio o ínfimo, aparte de esos exigüos grupos, no ha podido nunca vivir de sí mismo y por sí mismo, no se le ha dejado franquea a su propio intransferible destino; no ha podido hacer la historia que germinaba en su interior, sino que era una y otra vez y siempre frenado, deformado, paralizado por ese poder público, *no fundido con él*, yuxtapuesto constantemente; ha estado sobre él o sobrepuesto a la nación por intereses divergentes de los sagrados intereses españoles, y les llamo sagrados porque la historia de un pueblo, su misterioso destino y emigración por el tiempo, señores, es siempre historia sagrada. En ello va algo tan profundo, tan imprevisible y tan respetable, que trasciende de la voluntad y del criterio de los individuos. Por eso los grandes hechos claros de un pueblo tienen que ser profundamente respetados y nunca desvirtuados. Esta es la tesis principal de mi discurso. De un lado, señores, iba, mejor dicho, pugnaba por ir la nación; del otro, marchaba a su ventaja el Poder público. En suma, que la Monarquía era el Poder público desnacionalizado, que irremediablemente falsificaba la vida de nuestro pueblo, desviándola sin cesar de su espontánea trayectoria. El caso más claro de esta desfiguración a que era sometida la realidad española nos lo ofrece *la Iglesia*. Colocada por el Estado en situación de superlativo favor, gozando de extemporáneos privilegios, aparecía poseyendo un enorme poder social sobre nuestro pueblo; pero ese poderío no era, en verdad, suyo, *suscitado y mantenido exclusivamente por sus fuerzas, que entonces sería absolutamente respetable, sino que le venía del Estado como un regalo que el Poder público le había puesto a su servicio*. Con lo cual se falsificaba la efectiva ecuación de las fuerzas sociales de España, y de paso la Iglesia, *viviendo en falso, y esto es lo triste, viviendo en falso se desmoralizaba ella misma gravemente*. (Grandes aplausos).

No concibo que ningún católico consciente pueda desear la perduración de régimen parejo, en que el uso mismo era ya un abuso, con lo cual no está dicho, ni mucho menos, que *la situación recientemente creada me parezca en su detalle perfecta ni deseable*. Mas, por lo tanto, hay que acatarla sin más. El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha debido detenerse en esto y *no hacer ningún gesto de agresión*. Yo no soy católico, y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero *no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo* (Aplausos).

Hay aquí inculpaciones gravísimas, en gran parte rechazables; hay apreciaciones e interpretaciones discutibles, pero que recaen sobre hechos notorios que no pueden recusarse. El hecho o los hechos palpables, de una evidencia aplastante y dolorosa, son que la masa de pueblo español actuante e influyente en la vida política y social de España se ha revuelto contra la Iglesia en una actitud que si no es irreligiosa o antirreligiosa, es, por lo menos, *anticlerical*. Esto tiene que tener una causa proporcionada. No nos satisface, lo confesamos, el factor socorrido de la *Masonería*, del *Judaísmo* y otros *ismos* por el estilo, cuya realidad influyente no se puede negar. Claro es que

esta hostilidad desbordante no iba a venir de los *cofrades del Rosario* o de los *caballeros del Pilar*. El *anticristianismo*, que siempre existió y continuará existiendo hasta el fin de los siglos, adopta infinidad de formas y se envuelve en una gran diversidad de organizaciones, pareciéndonos excesivamente pueril insistir demasiado acerca de algunas de ellas, siquiera sean las más funestas y las más de moda hoy entre los políticos, derivando o haciendo derivar así por esos intrincados cauces la actividad apostólica que debiera ir derecha y totalmente a las raíces psicológicas donde están los gérmenes creadores e impulsores, tanto de la religión como de la irreligión, para extirpar los unos y cultivar y desarrollar los otros en la conciencia de cada hombre.

LA INQUIETUD ECONÓMICA. Por otra parte, es otro hecho evidente, que está al alcance de todos, que la miseria habitual en que se debate la mayor parte del pueblo (digamos de todos los pueblos, pues nos encontramos enfrente del fenómeno universal del *paro forzoso* que afecta a cerca de veinte millones de obreros de los países más industrializados), es una de las causas más influyentes en la perturbación espiritual, mental y afectiva de las muchedumbres, las cuales, con una lógica simplista, no siempre desprovista de fundamento, braman de coraje y arden en acometividad contra *todo lo existente*, contra personas o instituciones, sin distinción, a las que suponen o causantes o cómplices de la tragedia popular. Allí en donde ven un signo o un índice de riqueza, sobre todo si se presenta lujo, sa y atrevida, allí se concentran los odios y los apetitos vengativos e irrefrenables de apoderamiento. Este es el fenómeno, el hecho culminante de la psicología popular. No equivoquemos el punto de mira de este problema vitalísimo, porque nos sería fatal la equivocación señalando vagamente o erróneamente el punto en que ha de fijarse el bisturí de la crítica o autocritica salvadora.

Lo prueba el hecho de que, al año mal cumplido de la República, las masas populares que la levantaron, en una absoluta compenetración de ideologías extremistas, se revuelven contra ella y contra las personas y partidos que la gobiernan, al observar que no han resuelto ni mejorado la situación económica que tan vivamente les afecta. Descontamos, con las salvedades de rigor, que para los *fanáticos* de uno y otro extremo, no hay más que *religión* y *antirreligión*. Para el público en general, no hay más que una cuestión predominante: *la cuestión económica*. Esta es la que hace vibrar a las multitudes, como vamos a verlo.

Uno de los principales elementos del nuevo *Partido Social Revolucionario*, el Sr. Balbontín, decía el 9 de marzo en el Parlamento:

«Con arreglo a la ideología que yo aquí defiendo, y defenderé mientras ocupe este escaño, lo que debe hacer un Gobierno que se proponga en serio hacer la revolución, esto es, que *se proponga sinceramente transformar radicalmente la organización económica del país, que en esto, y nada más que en esto, consiste la revolución y hablar de revolución sin hacer esto es gana de representar una farsa*; digo que un Gobierno revolucionario que trate de transformar la raíz económica del país, lo que debe hacer es condenar al silencio absoluto, al menos durante tres años, a toda la Prensa de derechas; es decir, a toda la Prensa que *defiende los intereses privilegiados, los intereses ilegítimos del régimen desaparecido*.

Y *La Tierra*, órgano de estas extremas izquierdas, decía en su número del 12, lo siguiente del discurso pronunciado el día anterior por el ministro de Agricultura Marcelino Domingo, fundador y *líder* del *Partido Radical Socialista*:

«En el tablادillo de la farsa política gubernamental se alzó ayer la figura de don Marcelino Domingo. Una figura que antes de la República ofrecía destellos de limpia ejecutoria y que después de coparticipar en el Poder se presenta amenguada, empequeñecida, con el estigma de errores, torpezas y fraudes generadores de la decepción más justificadamente acusada. Don Marcelino Domingo, antes del 14 de abril, era una esperanza de la República, encarnada en un hombre de manos inmaculadas y de alma limpia. Posteriormente a la instauración del régimen, D. Marcelino Domingo no representa sino la defraudación política, la traición ideológica, la negación de todo sentido revolucionario, el acomodamiento complaciente a todos los escamoteos programáticos, a todas las concupiscencias y, lo que es más grave, *a las represiones cruentas y brutales contra el proletario español*».

Y *Solidaridad Obrera*, órgano de los anarcosindicalistas o de la *Confederación Nacional del Trabajo*, se expresaba hace pocos días de esta manera:

«Lo que no se determinó a hacer la Monarquía, a lo que la Dictadura no se atrevió jamás: a deportar en masa a los que se mostraban descontentos de las mismas, lo ha ejecutado la República, lo han sancionado aquellos partidos políticos que ofrecieron *satisfacer íntegramente nuestras aspiraciones*, lo han aprobado con la complicidad de su silencio aquellos mismos que en Cataluña nos prometieron, a cambio de nuestros votos, la libertad, *la justicia social*. ¿Lo recordáis, camaradas deportados?, algunos de los cuales quizá votasteis por los Companys, los Lluhi y toda esa pandilla de amigos que, según frase gráfica del hijo de Maura, se **ESTÁN REPARTIENDO CATALUÑA**».

«Pero no bastaba todo lo expuesto. Tanto sufrimiento físico, unido a tanto dolor moral, no llenaba, según los poderosos, los que todo lo pueden hoy, cuando nada podían ayer sin la ayuda de los que con saña persiguen, el cáliz de la amargura. Era necesario algo más; era preciso destruir los efectos que sobre la pública sensibilidad podía producir la injusticia; era conveniente informarlos, convertirlos en bandidos antes que los hechos los demostraran víctimas y la leyenda los hiciera mártires. Y entonces vinieron todas aquellas historias de millones de confusa procedencia, de pactos con la derecha, de ventas reaccionarias. ¿Queréis saber, hermanos, cómo hablaban aquellos días algunos hombres de la República y los periódicos sostén y sostenidos por ella? Escuchad», etc.

El divorcio, como se ve, entre lo que se quiere llamar *pueblo*, multitudes agitadas y vociferantes, y el Gobierno actual de la República, no puede ser más absoluto y enconado. Y este hecho que, cual ola gigantesca, está adquiriendo a cada momento más grueso volumen, ha puesto en crisis a todos los *artificiosos* partidos que trajeron la República, empezando por el llamado *Derecha republicana*, que pasó a *Partido Progresista* y de éste a *Conservador*, la *Izquierda Catalana*, el *Radical Socialista* y el propio *Partido Socialista*, según se ha exteriorizado en recientes y respectivas asambleas y declaraciones, y todo ello motivado por el *problema social y obrero* que, según se ha visto y se palpa a toda hora, se halla tan agudizado o más en estos

momentos que en tiempos de la Monarquía y de la situación *privilegiada* de la Iglesia, como nos permitimos advertir al Sr. Ortega y Gasset.

LA MASA OBRERA DESBORDA LA
REPÚBLICA.

Por eso, ante esta nueva retirada del *pueblo* al monte Aventino, se habla de un nuevo *Cartel de Izquierdas* entre los partidos

mencionados, como último reclamo para contener el éxodo popular, antes que apelar a una Dictadura más desembogada y franca, de que también se habla con insistencia, y cuyo programa bien pudiera ser *una más acentuada persecución religiosa*, ya que éste parece ser el común denominador de todos esos grupos, si bien, insistimos, en que la preocupación substantiva y predominante de las masas obreras es el problema económico. Aparte los textos alegados, he aquí lo que dice *La Libertad* del 13 del corriente:

«Hoy no es posible calificar como de izquierda un partido político que no tenga *un gran contenido en materia social*. ¿Y qué han hecho en ese orden, en favor de las justísimas aspiraciones proletarias, los señores del cartel? Nada, absolutamente nada. Y eso que han tenido y tienen el Poder y que en un principio contaron con la plena confianza y la fervorosa adhesión de toda España.

Se va a hacer un llamamiento para la formación del «cartel». Creemos que mejor que todos los llamamientos y carteles sería que cada ministro desde su departamento hiciese una labor verdaderamente izquierdista que satisficiera *las justísimas aspiraciones proletarias*. Eso sería más convincente, práctico y eficaz. ¿No preside el Gobierno el jefe de una de las fuerzas que integran el cartel? ¿Y los otros miembros del Gobierno no son también de los que formarán el cartel o lo apoyarán?... Pues ¿para qué esperar más? ¿Cuándo mejor ocasión?

Tengan en cuenta los señores del cartel que no van a hablar desde la oposición, sino desde el Poder, y que, por lo tanto, *¿para qué prometer?... Basta con hacer.*

¿Se ve ahora claro que el *problema real*, el problema total y de fondo de la vida pública española es el problema económico social, al que no aciertan a dar expresión o solución adecuada ni el Gobierno de la República, ahora separado de la Iglesia o secularizado, ni los partidos en ascendente escala de izquierdismo y radicalismo, obligando a las masas incultas y desorientadas a refugiarse en el mesianismo del *deo ignoto* de los atenienses, hoy comunistas y anarcosindicalistas?

¿PERSECUCIÓN RELIGIOSA?

Los actuales gobernantes, aparecen en plan de *persecución religiosa*, porque las reformas, sean las que sean, dentro de un criterio *separacionista o laicista*, que parece consumado, deben dejar a salvo las posibilidades de existencia, el *habeas corpus*, de todas las personas físicas y morales, a las que ningún poder humano puede privar de los derechos naturales de ciudadanía, salvo delito comprobado y mandato judicial. Bien que la *juricidad*, las *esencias liberales*, en nombre de las cuales se hizo la revolución, han quedado anuladas o en crisis, primero, por la *Ley de defensa de la República*, que mantiene en suspenso la Constitución, como durante la Dictadura, y últimamente por el misterioso y desconcertante discurso del jefe del Gobierno pronunciado en las

Cortes el 9 de marzo, en el que distinguió entre «liberalismo» y «libertad», afirmando aquél y negando ésta, y diciendo de ella que «es un concepto preciso, técnico, de orden político y jurídico» que compete fijar al gobierno, y que «no hay libertad contra la libertad».

Y así se ven como desplazadas de la República las derechas (incendios de las iglesias y conventos, disolución de la Compañía de Jesús, prisiones de personas y suspensiones de periódicos indefinidas) y no menos desplazadas las izquierdas (deportaciones y suspensiones de periódicos), como demuestran los textos más arriba copiados.

¿Por qué se persigue a la Iglesia o se le imposibilita o dificulta su vida y la de sus instituciones?

Dejemos a un lado el criterio personal de los *arreligiosos* o *antirreligiosos* que, como fenómeno psicológico y aún de organización pública o secreta, no nos sorprende; dejemos a un lado también a los que, como el Sr. Maeztu, en su primera época, pretenden, en vano, «hallar una moralidad sin dogmas, sin rito ni disciplina», porque los primeros, los *ateos*, según Félix Le Dantec, uno de sus primates, en su obra *L' Atheïsme*, son muy pocos, y de entre los segundos, sea por convicción arrancada de la experiencia y de la reflexión, sea por cálculo político, es de donde, como hemos visto, salen las voces reiteradas y quejumbrosas de *tolerancia* y ¡alto el fuego!...

En esta *razzia* de anticlericalismo agudo que estamos presenciando y sufriendo, nos parece ver, más que nada, un fenómeno elemental y vulgar, pomposamente iluminado e idealizado, de índole social y económica. No quisiéramos equivocarnos.

Las gentes, las turbas y sus avisados líderes y abogados, los eternos sofistas traficantes de las ideas y de las palabras, suponen y hacen creer al pueblo, sobre todo en períodos de crisis económicas como la presente, que la Iglesia y que el clero secular y regular son inmensamente ricos; que son poseedores y rebuscadores de cuantiosos bienes muebles e inmuebles, que disfrutan en la holganza o en un trabajo que no es visto o apreciado como de utilidad pública, en vez de ir a manos de las muchedumbres necesitadas; que somos como parásitos de la sociedad y seres indeseables, y hasta hubo quien propuso a las Cortes que se tomase la *ficha antropométrica* a todos los religiosos, como si fuesen desgraciados criminales o españoles desnaturalizados. Más todavía, se ha repetido y se repite hasta la saciedad, que la Iglesia es la aliada y la guardiana del Capitalismo y de la plutocracia, y que siendo el clero el educador de los ricos, en sus grandes y lujosos Colegios, el clero es el responsable de que las clases altas de la sociedad no cumplan sus deberes sociales y económicos con las clases inferiores. Todo lo contrario; que con toda clase de habilidades y maniobras y de ingerencias políticas y de influencias rebuscadas, dando y quitando favores, impiden el desenvolvimiento ascensional del pueblo, de los trabajadores y proletarios, en la reivindicación de sus derechos económicos y políticos. En vez de educadores, nos consideran *deformadores* del alma y de la conciencia nacionales.

Y como la acción exterior de la Iglesia y del clero se manifiesta principalmente y del modo más visible en los actos del culto, que, en España, ha solido ser espléndido y aparatoso, pues solían competir los valiosos obsequios de

los fieles de ahora, en algunos templos, con los que nos vinieron legando las generaciones pasadas y que fueron acumulándose en nuestro admirable *tesoro artístico nacional*, las gentes se confirmaban y confirman en la decantada riqueza de la Iglesia y del clero, que se ofrece como suculento botín al hambre de los desgraciados.

Aún la gran obra de beneficencia e instrucción gratuita que viene desarrollando la iglesia española por su clero y sus fieles piadosos, es torcidamente interpretada y, por lo tanto, no agradecida, en el sentido de que esas obras de caridad no son sino migajas despreciables que se caen de la mesa de los nuevos Epulones, quienes se quedan con la parte mejor y más cuantiosa.

Este es, en síntesis, el pensar auténtico de esas muchedumbre extraviadas.

Y nos confirma en esta interpretación del anticlericalismo español, interpretación optimista, una serie de hechos que vamos a enumerar muy brevemente. Sea el primero, el hecho análogo que está ocurriendo con los partidos que están representados actualmente en el Gobierno, especialmente el socialista. En repetidos casos de actos de propaganda de sus hombres más destacados, el *pueblo*, la masa, los rechaza y los persigue, diríamos, como si fuesen frailes. Los domingos les van siendo fatales. En su número del 15 del corriente decía *La Tierra*:

«Nosotros no sabemos si el centro de gravedad de la República serán las Cortes; pero de lo que sí estamos bien seguros es de que los partidos gubernamentales atraviesan una crisis gravísima, reflejada en lo que les ocurre cuando se ponen en contacto con el pueblo». «Cuando a los políticos les falta el calor de la calle, ellos podrán seguir detentando una prerrogativa y una potestad, pero no hay fuerza humana capaz de impedir que el ambiente popular se manifieste y, más tarde o más temprano, se imponga. Un Gobierno desasistido de la opinión es un Gobierno muerto. Unos partidos políticos repudiados por la opinión no son sino epicentros de oligarquías personales. Estas afirmaciones no son nuestras, aunque las subscribimos íntegramente. Son palabras que se leen en cuantos textos refrendaron con su firma los actuales dirigentes de la República, que supieron ver la viga en el ojo de los gobernantes monárquicos y se empeñan en no ver reproducida la viga en su propia retina».

El segundo de esos hechos es la primera matanza de frailes y saqueo de conventos ocurrido en Madrid (y reproducido en Zaragoza, Barcelona, Reus y Murcia), va a hacer un siglo, la tarde del 17 de julio de 1834, seguido de la disolución de todas las Ordenes religiosas y de la desamortización de sus bienes, obra de Mendizábal, para desarmar y satisfacer a los extremistas de entonces, que no difieren ni otro tanto de los extremistas de ahora. Por el pueblo español no había pasado todavía la ola de descristianización de todo el siglo XIX y lo que llevamos de éste; pero España se hallaba en una gran crisis económica, porque no se había repuesto de la ruina de las guerras napoleónicas y de los primeros movimientos revolucionarios y se hallaba empeñada ya, desde hacía meses, en la primera desastrosa *guerra civil*.

El tercero de los hechos que queremos destacar, y que ya a su tiempo, hemos trasladado a estas crónicas, es el de que varios de los que perpetraron el primer incendio sintomático en la iglesia de los PP. Jesuitas de Gijón, al entrar en el recinto sagrado, se quitaban la gorra, tomaban agua bendita y se

santiguaban, según testimonio de testigos presenciales. Y más expresivo aún fué el caso, otras varias veces repetido, del orador revolucionario de una población andaluza que lograba los más estrepitosos aplausos cuando se expresaba en los términos más radicales y violentos sobre la propiedad, pero que tan pronto como el mitinero se permitió hablar mal de la Virgen del pueblo, la muchedumbre cambió de repente, trocándose los aplausos en denuestos y agresiones contra el blasfemo.

¿Qué demuestra todo esto? Que el alma del pueblo, en general, sigue siendo religiosa y cristiana en su fondo, aun cuando diste mucho de aquella integridad católica en cultura y en práctica, a que debemos aspirar.

Pero la masa general del pueblo, no sólo el que alborota y se lanza a las perturbaciones y conspiraciones, sino el que calla y sufre, tiene sobre sí, no lo dudemos, la eterna, la honrada, la predominante preocupación del inseguro y mezquino vivir cotidiano. Toda la vida se tiñe del color de esta pesadilla siniestra, que desconcierta y desorienta al ánimo más sereno, porque el pobre trabajador no sabe a punto fijo en dónde está la causa ni en dónde puede estar el remedio de su desventura. Y así es su ir y venir como oleaje de mar embravecido.

Aun levantando un poco la mirada a las clases que se llaman cultas, en donde toman forma y adquieren eficiencia política las inquietudes populares, ¿qué vemos, bajo los más bellos y alquitarados eufemismos, sino una guerra de intereses y de competencias profesionales, que tienen casi siempre una expresión monetaria?

Parece concentrarse la lucha antirreligiosa, o anticlerical, si se quiere, en el grave y delicadísimo terreno de la enseñanza. Fuera, como digo, de las especulaciones filosóficas, más o menos impregnadas de sectarismo, de algunas mentalidades aisladas, con más o menos numerosa escuela, aquí no hay más que afán de conquista de posiciones para unos y desplazamiento para otros, en una vulgar competencia industrial o mercantil.

Este problema fué planteado por primera vez, con caracteres no menos graves que ahora, en los pueblos católicos, y cuando no había ni asomos de *anticlericalismo*, nada menos que en siglo XIII, al verificarse el tránsito de las Ordenes monacales a las mendicantes (franciscanos y dominicos) y consagrarse, estos últimos, especialmente, a la enseñanza universitaria de alto estilo, lo mismo en sus conventos que fuera de ellos y con maestros de la talla de San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino. La Universidad de París, y a su imitación otras, se declaró en abierta y ruidosa lucha contra los nuevos competidores. Idéntico fenómeno hubo de observarse cuando, siglos después, la Compañía de Jesús irrumpió con inusitado y laudabilísimo vigor en los campos de la enseñanza. La piísima Universidad de Salamanca, secundando iniciativas de la de Lovaina, dirigía con fecha de 6 de marzo de 1627 una carta a todas las Universidades de España, de la que son estos párrafos:

•Hizo relación en este claustro de los grandes y prolijos pleitos que han tenido y tienen con los PP. de la Compañía de Jesús sobre que pretenden leer en sus casas a puerta abierta y que en ellas ganen cursos los estudiantes y se gradúen. Vimos las bulas que tienen ganadas para esto de la santidad de Pío V y Gregorio XIII, y testi-

monios auténticos de que en algunas Universidades ya dan grados, y otros papeles con que en este punto nos enteramos bastante. Considerando todo con la extensión y madurez que el caso pide, se resolvió esta Universidad de dar cuenta a todas las Universidades de España; y así se la da V. S. para que viendo el daño que nos amenaza de estos PP. nos juntemos como contra enemigo común y cuchillo general de las Universidades todas, para suplicar a Su Santidad, despachando personas, si fuere necesario, que tenga por bien de recusar estas bulas, y a S. M. y Consejo que las impida por los grandes inconvenientes que tienen. Cuánto convenga tomar este negocio con veras, no es necesario encarecerlo a V. S., pues de otra suerte no ha de haber paz ni seguridad con estos PP. El peligro es notorio, y con los estudios generales que pretenden fundar en Madrid, a que esta Universidad hace contradicción, no es inminente, sino presente, el daño de la crianza de la juventud, haciéndola a sola su doctrina, por la mayor parte contraria a la del Doctor Angélico y en la moral de ordinario relajada y licenciosa, es más experimentado que convenía».

«*El despueblo de las Universidades*, si consiguen su intento estos PP., lo podemos señalar con el dedo: *la disminución que habrá de sujetos de letras en el reino, faltándoles los premios de las Universidades, que faltando los estudiantes serán superfluas, bien claramente se descubre*».

Pero lo que se descubre con mayor claridad aún son los verdaderos móviles que entonces como ahora mismo, guían, en la política, a los enemigos de las Ordenes religiosas, particularmente las docentes. ¿Para qué analizar y relatar, si nos haríamos interminables?

De lo que, ciertamente, no somos partidarios, es de entablar la defensa o el ataque contra esta clase de enemigos o adversarios, en el mismo plano, en el mismo estilo y con las mismas armas que ellos emplean. Nosotros somos nosotros.

LA DISOLUCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

En este ambiente tan enrarecido de anti-guio, y más ahora, al desbordarse las pasiones revolucionarias, se produjo el 23 de enero del corriente año de 1932, el acontecimiento religioso más grave para la Iglesia y para todos los católicos, por la enormidad jurídica que representa de parte del Poder público de la República, cual fué la promulgación del decreto de disolución de la benemérita Compañía de Jesús. España entera se estremeció de dolor y padeció y padece en silencio ante tan cruel atropello, sólo comparable al del 1.º de abril del año 1767, persuadida de que ante las tempestades deshechas, así las de la naturaleza como las de la Historia, no queda otro recurso que el cobijo, la palabra miraculosa de Jesucristo y la ulterior y paciente *recreación* de actividades no empleadas o mal dirigidas que reparen el estrago.

Aunque parecía inminente la fatal y fatídica aplicación del antijurídico artículo 26 de la Constitución en su párrafo 4.º, todavía se abrigaba alguna esperanza de rectificación. Era tan directo el ataque a los principios universales de la convivencia humana, al principio de la libertad, de la autonomía, del derecho de asociación, al postulado de la no intromisión del Estado en el sagrado de la conciencia en donde viven y se formalizan los votos y las demás virtudes y condiciones de la vida religiosa; era, sobre todo, la calificación delictiva del cuarto voto de obediencia a poderes que rebasan la esfera

material y moral del Estado, algo tan contrario a la vida moderna que vive en pleno *internacionalismo*, incluso el propio Estado español, ligado a la autoridad de la *Sociedad de Naciones*, como el Socialismo, el Comunismo, el Anarquismo, la Masonería y cien más organizaciones de intereses morales y materiales, que, a cuantas personas de la situación se les hablaba *en particular*, y fueron muchas las requeridas, todas, absolutamente todas, reconocían lo absurdo del artículo y de la medida que entrañaba, y, a lo más, salían con que *si los Jesuitas dejasen de mangonear en la política y en los negocios, si la Compañía de Jesús se limitase, como las demás Ordenes religiosas, a la misión puramente espiritual y aun docente, pero sin monopolios y acaparamientos, sobre todo, de las clases ricas*, que no hubiera pasado nada y que nada pasaría. El benemérito e inteligente P. Otaño, de la Compañía, es testigo, entre otros, de lo que durante todo el verano y parte del otoño hemos oído, observado y trabajado para discernir y aclarar hasta el último detalle este problema y otros análogos y salvar lo posible, en una íntima y cordial solidaridad, cuyos límites marcaban solamente los superiores intereses espirituales de la Iglesia y de las almas, que de ninguna manera y por ningún motivo podían abandonarse.

Pero en ese sondeo de los personajes políticos e intercambio de razones jurídicas, culturales, benéficas y religiosas, se veía que todas ellas eran arrolladas por el *prejuicio sectario mercantilista* de los opositores o, mejor aún, de la masa anónima y revuelta de la que aquellos se estiman mandatarios. Una mina de oro y una vena fecundísima de actividades en que emplearse lucrativamente se les ofrecía en perspectiva con el desplazamiento de los religiosos de aquellos edificios suntuosos, que, como ahora se ve, apenas tienen aplicación y le cuestan dinero al Estado, y de aquellos numerosos colegiales distinguidos, cuya docencia ansiaban y ansian tantos licenciados, doctores y maestros que se encuentran sin empleo, y que, para su desgracia, siguen sin él, porque no inspiran la necesaria *confianza* a los padres de los alumnos.

Así marchaban las cosas, hasta que el 12 de enero, el Gobierno, a requerimiento de un diputado, manifestó su propósito de llevar a la práctica el artículo 26, párrafo 4.º, de la Constitución. Los PP. Provinciales de la Compañía, al día siguiente, dirigieron una sencilla y hermosa carta al presidente del Gobierno, en la que, si se consideraba incluida la Compañía de Jesús en el indicado precepto, le rogaban fijase su atención en el *informe* que con fecha 14 de diciembre formulaban sobre la materia los distinguidísimos y autorizados letrados del Colegio de Madrid, Clemente de Diego, Francisco Bergamín, Cirilo Tornos, E. Cobián y González Hontoria, y suscrito por más de 70 abogados eminentes y profesores de Derecho de toda España, en el que con razones irrefutables demostraban no poder ser disuelta en derecho la Compañía de Jesús, sencillamente porque *la obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado, no implica desobediencia a éste ni incompatibilidad ninguna con los deberes ciudadanos que al Estado se deben, pues se trata de materias absolutamente distintas en una y otra obediencia*.

La única contestación a la carta y al informe, fué el fulminante decreto de disolución, aparecido en la *Gaceta* y en la Prensa del 23 de enero, para eter-

na mancha de nuestra historia política, y que no reproducimos aquí por ser tan conocido de todos.

Lo que sí queremos dejar consignado con caracteres indelebles es nuestra más enérgica protesta y nuestra más encendida adhesión a la Compañía como obra de S. Ignacio y colaboradora con todo el clero secular y regular en el apostolado cristiano.

En virtud del draconiano decreto, y en la forma y plazos en él señalados, quedaron cerradas 65 Casas de la Compañía, de ellas 20 Colegios de diversas enseñanzas. De casi todas las poblaciones de España, así como de varias entidades y personalidades del Extranjero, surgieron las más razonadas y sentimentales protestas, ya que otra clase de manifestaciones de calle que, en términos legales, pueden presionar a los Gobiernos, no fueron posibles, porque, desgraciadamente el *pueblo organizado*, tal como viene actuando diariamente en España desde la revolución y aún mucho antes, está totalmente alejado de la Iglesia y mira sus cosas con absoluta indiferencia sino con hostilidad, como se viene demostrando. Y ante esta situación creada, de largos años, y de largos años también prevista y advertida, las actitudes y resistencias heroicas y los verbalismos crepitantes son inútiles, si es que no son contraproducentes y provocadores de nuevos atentados. El mismo sistema panegirizador, justísimo de suyo, resulta inadecuado ante la evidencia de sus resultados.

La Obra de la Compañía de Jesús en España era de una extensión enorme, diríamos exagerada, por lo heterogéneo de las actividades a que se entregaban con ardor sus numerosos miembros. Al advenimiento de la Monarquía, después de la caída de la primera República (1874), la Compañía de Jesús se restauró con un vigor extraordinario, en personal y en espléndidas fundaciones, como no lo alcanzó ninguna de las otras Ordenes religiosas, que han venido debatiéndose en una gran escasez de medios materiales y aún de personal.

Dotados de un celo intrépido, proselitista, fuertemente corporativo y centralizador (herencia del espíritu militar que S. Ignacio, convertido en soldado y caballero de Cristo, quiso dar a su milicia la Compañía, para pelear con el Protestantismo, movimiento político tanto como religioso) los PP. Jesuitas daban a cuantas obras emprendían, dirigían o inspiraban una vibración y un sentido de combate, como si en todo momento tuviesen presente la meditación de *Las dos banderas*, y tuviesen a su solo cargo el papel de grandes estrategias del Catolicismo. Muchas veces lo fueron con no pequeña fortuna; otras veces, cambiados los tiempos, chocaron con otras fuerzas superiores, más o menos legítimas, poniendo de manifiesto la superioridad de la formación de base, lenta, callada y que va al fondo de los espíritus con claridad de ideas, austeridad de vida y amplitud de criterio.

En esta febril actividad y tensión de espíritu han tenido siempre los Padres Jesuitas hombres eminentes en ciencia y santidad, que no ceden en mérito a los de las demás Ordenes religiosas, que siguen distintos procedimientos en muchas cosas tocantes a la piedad y al ejercicio del apostolado.

La obra científica de la Compañía, universalmente reconocida en algunos

aspectos y en algunos de sus cultivadores, estaba representada por los dos magníficos *Observatorios* de Tortosa y de Granada, por el admirable *Instituto Católico de Artes e Industrias* de Madrid, por las dos *Universidades o Colegios de Estudios Superiores* de Deusto (Bilbao), y la de Comillas (Santander), y por las excelentes revistas *Razón y Fe*, *Estudios Eclesiásticos*, *Ibérica* y *Sal Terrae*, junto con una enorme producción de libros sobre todas las materias y de todos los tamaños. También desempeñaban un papel importante en la cultura académica secular con sus *veinte Colegios* de segunda enseñanza, algunos de ellos muy suntuosos, en que principalmente, se educaban los hijos de las clases altas, si bien se reservaban no pocas plazas a la enseñanza gratuita o semigratuita de las clases pobres.

Pero la obra característica de la Compañía de Jesús era la de los *Ejercicios Espirituales* que daban todos los años con profusión y con verdadero celo y entusiasmo, dividiendo a las gentes por grupos y tandas, para lo que disponían de algunas Casas especiales con el apropiado alojamiento, utilizando también sus cómodas y lujosas iglesias y los templos parroquiales. Finalizaban estos Ejercicios con solemnes y numerosas *comuniones generales*, que a veces se convertían en verdaderas manifestaciones públicas. Este mismo carácter aparatoso solían dar a las grandes festividades de la Iglesia, principalmente a las del *Sagrado Corazón de Jesús*, cuyas *procesiones* llenaban las calles de las capitales, y cuyos emblemas se prodigaban por todas partes con el lema, *Reinaré en España*. A esta piedad rumbosa e imponente contribuían las numerosas Asociaciones que los PP. Jesuitas formaban, dirigían o tomaban bajo su amparo, pues apenas había alguna de nota en que no figurase algún P. Jesuita al frente, y cuyos contingentes movilizaban con suma facilidad.

Señaladamente eran de notarse las Asociaciones del *Apostolado de la Oración*, los *Luises*, las *Congregaciones Marianas*, los *Caballeros del Pilar*, *Covadonga*, *S. Ignacio*, etc., etc., que recogían gran parte de la nobleza, aunque no se excluyera, ni mucho menos, a las restantes clases del pueblo. A las asociaciones del *Apostolado de la Oración*, institución magnífica que, en sus orígenes, mereció los más férvidos elogios de los hombres más eminentes del Catolicismo francés, se debe que, en pocos años, se levantasen en casi todas las provincias grandes estatuas del Corazón de Jesús y se hiciesen entronizaciones en numerosos Ayuntamientos, Diputaciones y otros edificios públicos y particulares.

La Prensa diaria católica, en la que solían tener gran influencia los Padres de la Compañía, ponderaba y describía con todo detalle estas esplendorosas manifestaciones de fe, que dejaban plenamente satisfechas y rebosantes de optimismo a cuantas personas intervenían en ellas o las contemplaban de cerca. A los atrevidos e impíos interruptores, que no pocas veces faltaban, se contestaba con *vivas* clamorosos y nuevas y más ingentes manifestaciones. La frecuencia y facilidad con que los directores de estas obras movilizaban estas masas piadosas, el criterio confesionalista y banderizo con que se organizaban las gentes de profesiones las más inconexas con la vida íntima religiosa, y el hecho de que la Compañía no se hubiese recatado nunca, ni en sus escritos ni en sus propagandas y actuaciones, de ejercer su influencia sucesiva o simultánea sobre las dos ramas de lo que se ha llamado *Tradicionalis-*

mo político-religioso, fueron causa de que los Gobiernos calificados de liberales y todos los elementos intelectuales partidarios de los nuevos regímenes mirasen siempre con recelo y aún manifiesta hostilidad el crecimiento y actuaciones de la incansable y benemérita Compañía.

Y no es que los PP. Jesuitas, cuyo principal volumen de acción se encaminaba y detenía en las clases altas de la sociedad española, se desdénasen de acercarse a las clases humildes y trabajadoras para favorecerlas. Esfuerzos verdaderamente sobrehumanos, persistentes y tenaces emplearon en el correr de los años y en las principales capitales de la nación y aun en pequeños pueblos, para atraer y organizar a la clase obrera. El nombre venerando y venerable del P. Vicent, iniciador o uno de los iniciadores de esta tendencia, quedará escrito con letras de oro en la historia de la Acción Social que desarrollaron los católicos españoles. Hubo en los campos y en las ciudades infinidad de iniciativas. Consultados los periódicos del momento, aquellas fundaciones eran espléndidas y no había más que desear. Brillaban un momento, como fuegos de artificio, y luego, el silencio y la soledad. La masa obrera o no acudía o no perseveraba. En las *Semanas Sociales*, interrumpidas el año 12, en los *Congresos*, *Asambleas* y en las que pudiéramos llamar *organizaciones oficiales*, nunca faltaban los nombres y la docta palabra de varios Padres Jesuitas exponiendo su ideario sobre la pauta de las encíclicas y de las normas vigentes. En casi todas las organizacioness sociales, como en las piadosas, el *consiliario* obligado era un Padre de la Compañía. Pero un no sé qué rodeaba todas aquellas actuaciones, de forma que no cautivaban a la gran masa trabajadora. Los Sindicatos, las Mutualidades, las Cooperativas, etc., morían por consunción. En los últimos meses, digo más, en los últimos años, muchos atrás, cuando se producían los últimos choques y vino la revolución, *no había nada*.

No quisiéramos herir ni molestar a nadie, y menos en estos momentos de desgracia y dolor común. Dios nos es testigo de que hablamos con el corazón en la mano y lleno de fraternal ternura. Estamos en momentos de grandes sinceridades, y es necesario que nos expliquemos, para remediarlo, este gran hecho, el *enigma español*, de por qué no está con nosotros, se alejó de nosotros la gran masa del pueblo trabajador.

Era tan grande la buena fe, tan cándido el optimismo de los que persistían en ensayar organizaciones de tipo más bien benéfico, de insignificantes grupos, que de tipo verdaderamente profesional, económico y abierto, que no sólo hacia esto, al fin y al cabo, perfectamente lícito y hasta laudable, sino que, ostensiblemente, reiteradamente, en publicaciones a la vista de todos, se cerraba durísimamente el paso a aquella ideología obrerista y a aquella táctica sindical, que caben perfectamente dentro de la doctrina cristiana y de las encíclicas papales, como últimamente se ha podido ver. La áspera y desatada resistencia y combate encarnizado que se desarrolló, por décadas, contra la sana y salvadora *democracia* que no solamente cabe, sino que, hasta cierto punto, postula el Cristianismo, fué la principal causa del desastre que lamentamos.

Esa resistencia y esa lucha formidables contra tan legítimas reivindicaciones

ciones sociales, no las ignoraban todos los trabajadores españoles, de derecha y de izquierda. Eso es todo.

Por otra parte, y sirva esto de lección para siempre, no es fácil persuadir, dado el carácter agudo de esta lamentable *lucha de clases*, que pueden combinarse en plan de una justicia efectiva, la acción simultánea cerca de las clases altas y de las clases trabajadoras, mientras no se vea en las primeras la enmienda inicial y el acogimiento efectivo a las primarias y justicieras reivindicaciones de los pobres jornaleros. Hacer un llamamiento a los obreros, sin lograr esto último de los patronos, será siempre considerado como inocente o maquiavélica maniobra, que no puede ocultarse a nadie.

La declaración que hizo últimamente el Rvdo. P. General de la Compañía, y que ha publicado la Prensa internacional, recoge la inculpación de la riqueza de la Compañía de Jesús, por estas palabras: «Nuestras iglesias tenían sus mármoles y lujoso decorado, señal de la devoción de los fieles. Miles y miles de personas entraban en ellas, pero nunca en nuestras casas, y de éstas juzgaban por lo que veían en las de Dios».

Y esta supuesta riqueza en la Iglesia y en el clero era y es un inconveniente gravísimo para esa acción necesaria y urgentísima de acercarse al pueblo, y hacer que vuelva a amar y seguir a Jesucristo. ¡Santa y divina pobreza!

«COELUM NOVUM ET TERRA
NOVA».

Los PP. Jesuitas, fuera de los novicios y estudiantes y del personal necesario para su formación, que se han instalado en el

Extranjero, siendo cordial y entusiastamente recibidos, han tomado el acertadísimo acuerdo de permanecer en España para continuar ejerciendo, como particulares, el ministerio sacerdotal, que no se puede abandonar por accidente más o menos. Abnegadamente, con una gran entereza de ánimo, sin el aparato de las antiguas Residencias, siguen trabajando. Dios no muere.

Circunstancias parecidas, de privaciones, de estrecheces, de grandes cambios de vida, habrán de sobrevenir necesariamente, por estas o las otras leyes (ya lo estamos viendo) al clero secular y regular. ¡Gloria a Dios si esto sirve para unificar más y más a ambos cleros y al pueblo con sus sacerdotes; si sirve para aproximar más y más al clero secular a la *vida común*, ideal perenne de la Iglesia y de la buena disciplina, y para ahuyentar del pueblo la sospecha de lucros, de acumulaciones, para usos que no sean los de la estricta vida sacerdotal y el culto sencillo y severo de los templos y de las *escuelas de religión*, en todos sus grados, que ahora hay que multiplicar, abandonando de una vez para siempre la esperanza de que esto lo haga el Estado por medio de añoradas y mesiánicas restauraciones de formas históricas que pasan para no volver! ¡Gloria a Dios, si la persecución hace que en los distintos organismos del clero secular y regular, se fortalezca la vida interior por el estudio, la oración y el trabajo incesante del apostolado espiritual, haciendo ahora valedero lo de que «el hábito no hace al monje», y haciendo que los propios seglares selectos sirvan como de administradores y gerentes de la *pobreza clerical*! ¡Qué perspectivas tan hermosas y fecundas se ofrecen a las

Terceras Ordenes Religiosas, hoy casi atrofiadas, convertidas en un ritualismo infecundo en el que dormitan tantas almas!

¡Gloria a Dios una y mil veces, si de esta prueba y este acrisolamiento, en que ha de haber, de momento, algunas defecciones, renace de las cenizas de la antigua España, un clero nuevo, de gran robustez y disciplina interiores, de amor sincero y cordial a la sagrada Jerarquía, sin cantonalismos, y una vida religiosa más austera, sin esos *exhibicionismos*, que ahora se suspenden con muy buen sentido, en que, como se ve, se sentían principalmente favorecidos y ahora lesionados los *mercaderes* y los *turistas*! Apretadas las filas de ambos cleros y de los fieles verdaderos que ahora van adquiriendo conciencia antes amodorrada, de sus derechos y de sus deberes religiosos y ciudadanos; hecha carne la solidaridad de las *comunidades primitivas de los cristianos*, formemos la sociedad interior, que sólo de la exterior toma y usa lo indispensable, y que no infunda sospechas ni recelos a la sociedad civil.

Entreguémonos a la buena voluntad del pueblo cristiano, seguros de que si cultivamos con amor, solicitud y sacrificio, la viña del Señor, desmentiremos la vana esperanza, convertida en axioma doctrinal, de los que dicen que «la Iglesia, privada de la protección del Estado, y debiendo ser *pagada* por los fieles, está irremisiblemente condenada a morir».

Estamos seguros de que, no tardando, nuestros adversarios de hoy, habrán de decir lo que Laveleye, del partido *liberal* de Bélgica, decía en septiembre de 1881, después que los católicos de aquel país habían sufrido una prueba muy semejante a la que hoy estamos experimentando nosotros. Decía en la *Revue de Belgique*:

«No conozco prueba más notable de la fuerza de que dispone la Iglesia, que la mostrada en Bélgica desde la reforma de la enseñanza primaria de 1879. Le han bastado dos años para tener en casi todos los Municipios del país, una escuela de niños y otra de niñas, y para atraer un número de alumnos muy superior al de las escuelas oficiales».

Aquí, viene a quedar reducida la lucha al problema de la enseñanza. No debe importarnos extraordinariamente que se nos prive de la *enseñanza académica*, similar de la del Estado, ni que se haya llegado últimamente a *prohibir* en las escuelas oficiales la enseñanza de la Religión. No planteemos la lucha de defensa o resistencia en terrenos poco firmes. Los dos puntos inmovibles son: 1.º el derecho inalienable de los padres (aquí la labor específica y meritisima de la *Confederación Nacional Católica de Padres de Familia*) a no enviar sus hijos a las escuelas del Estado que no les inspiren la debida *confianza*; 2.º crear por sí mismos y con el personal que les inspire esa confianza escuelas de *cultura religiosa y moral* en todos sus grados, en todas partes, incluso en el sagrado de todos los hogares, como algunas buenas familias lo están haciendo ya. No demos a la batalla otros giros, porque es perder el tiempo.

No repetamos el criterio o la norma expresados en estas palabras tristemente ingenuas, con que uno de nuestros más batalladores e infortunados apologistas de principios del siglo XIX, el P. Raimundo Strauch, justificaba la sus-

pensión o desaparición del *Semanario Cristiano-político de Mallorca* el 28 de julio de 1814:

«Esto se acabó. El Papa está en Roma; Fernando VII en su trono; Luis XVIII en el de Francia; el Nuncio de Su Santidad en la Corte, y muchos pájaros en jaulas. En esta suposición ¿qué necesidad hay de *Semanarios*? Ninguna. Pues, muy señores míos, pásenlo ustedes bien».

Y fué este el criterio dominante, no totalmente compartido, en nuestro campo católico, durante toda una centuria y algo más; confiar demasiado en la *acción represora* de la Autoridad exterior; trabajar de una manera negativa y puramente contradictoria, en reacción mecánica contra el adversario; nunca o pocas veces emprender *labor creadora*, constructiva, sin hacer demasiado aprecio de las circunstancias exteriores.

Lo contrario debe ser nuestra táctica del momento.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, marzo de 1932.

ESTADOS UNIDOS

EL COMUNISMO—Ahora que la fiera sanguinaria del comunismo parece invadir los campos, un día pacíficos de Europa y del mundo entero, y que ha dejado ver sus garras en los últimos acontecimientos de España, Alemania y China, creemos será de interés para nuestros lectores dar una somera idea del origen, organización y estado actual del comunismo en este país. Para esto tomaremos los datos de un informe presentado al Congreso el 17 de Enero de 1931, sobre la propaganda comunista en los Estados Unidos. El Comité encargado de dicha investigación fué presidido por Mr. Fisch y constaba de cinco miembros, los que recibieron la suma de dólares 25.000, para cubrir los gastos que tan minuciosa investigación requería. El objeto del Comité era presentar al Congreso un informe exacto sobre la historia y fines del comunismo, y dar al público una idea clara sobre la propaganda y actividades comunistas en los Estados Unidos, haciendo ver cómo estas actividades afectan a los intereses y bienestar del pueblo americano y menoscaban la seguridad de la forma republicana de gobierno. El Comité recibió información voluntaria de más de 275 testigos residentes en las localidades donde el comunismo se ha dejado ver más claramente, tal como Washington, New York, Boston, Chicago, Detroit, Seattle, Portland, San Francisco, Los Angeles, Chattanooga, Birmingham, Atlanta, New Orleans y Memphis.

Esos testigos representaban todas las clases y profesiones; entre ellos había sacerdotes, ministros, profesores, oficiales del Gobierno, políticos, capitalistas, labradores, periodistas, etc., la *American Federation of Labor*, *United Mine Workers of America* y la *Legion Americana*; lo mismo que varios

negros y diferentes tipos de comunistas, judíos, húngaros, alemanes, griegos, escoceses y negros.

El Comité abriga la firme convicción de que el mejor medio de combatir al comunismo es dar la mayor publicidad posible a los principios fundamentales sobre que se basa y el objetivo que persigue, los cuales son idénticos en todo el mundo, porque esos principios y objetivos son completamente opuestos al espíritu de la inmensa mayoría del pueblo norte-americano, y no hay peligro que arrastren a las masas, a no ser que se les presente bajo el disfraz de bien, especialmente en estos tiempos en que los cesantes son tan numerosos.

A raíz de la formación de la *Internacional Comunista de Moscow* en Marzo de 1919, se nombraron agentes comunistas en casi todas las partes del mundo para establecer centros comunistas aliados con la Internacional de Moscow. En Septiembre del mismo año se reunieron en Chicago varios grupos radicales y formaron el primer Partido Comunista de América, capitaneado por un tal Sen Katayama, japonés, y que desde entonces viene siendo el representante en Moscow del partido comunista de América. Al poco tiempo de establecerse el partido, compuesto casi exclusivamente de extranjeros, el gobierno adoptó medidas severas contra el Partido Comunista de América, viéndose éste obligado a cambiar el nombre por el de Partido de Trabajadores de América, pero continuó ocultamente sus actividades soviéticas hasta que en Marzo de 1928 los comunistas se desenmascararon y aparecieron en público con el nombre de Partido Comunista de los Estados Unidos de América, sección de la Internacional Comunista, bajo cuyo nombre son hoy reconocidos.

Actualmente dicho partido está perfectamente organizado y desarrolla gran actividad, debido a la depresión económica y a la falta de trabajo.

ACTIVIDADES POLÍTICAS. En 1924 el partido comunista propuso para presidente de los Estados Unidos a su gran corifeo William Z. Foster, cuyo nombre apareció en las balotas de 14 Estados y obtuvo 33.361 votos. En 1928 Foster y Gitlow, candidatos para presidente y vicepresidente, respectivamente, del partido comunista, consiguieron un total de 48.770 votos. En 1930 los candidatos comunistas para los diversos oficios de los diferentes Estados llevaron más de 100.000 votos. El centro principal de las actividades políticas del comunismo americano está en Nueva York, debido a la situación geográfica de la ciudad, a su población tan numerosa y al elemento heterogéneo de sus habitantes. El «Daily Worker», órgano oficial del partido y con más de 36.000 suscriptores, fundado en Chicago, se trasladó a Nueva York en 1925, indudablemente para estar en más estrecha comunicación con la Internacional Comunista y sus agentes venidos de Rusia. La junta central está compuesta de 28 miembros, de los cuales 14 dirigen la política comunista capitaneados por Foster. Hay en este país 20 distritos comunistas, cuyos jefes promueven disturbios, organizan a las masas obreras, sostienen campañas políticas, circulan literatura comunista en sus respectivos distritos. La mayor parte de estos jefes son de origen judío. Existen, además, muchos otros organizadores nacionales, cuyo oficio es viajar por todos los Es-

tados Unidos, dando conferencias y soliviantando los ánimos de los obreros contra los capitalistas, al mismo tiempo que instigan y fomentan huelgas comunistas para llevar a cabo sus planes revolucionarios. Todos estos líderes hacen varios y frecuentes viajes a Moscow para recibir instrucciones de la fuente misma del comunismo. No se puede calcular a punto fijo el número de comunistas en este país. Los comunistas activos son relativamente pocos, pero hay varios millones, más o menos adictos, y dispuestos a alistarse en las filas comunistas en la primera ocasión, aunque no sea más que para mejorar su condición económica. El 70 por 100 de los comunistas declarados son extranjeros. Se cree que habrá un millón de comunistas propiamente tales, a juzgar por los 350.000 suscriptores a la prensa comunista. En la ciudad de Nueva York, solamente, cuenta el comunismo con 100.000 adictos.

PUBLICACIONES.

Según dejamos consignado, el «Daily Worker», editado en Nueva York, órgano oficial del comunismo, cuenta con 36.118 suscriptores, y el coste de su publicación es de 170.000 dólares al año. Sus artículos, de carácter revolucionario, contienen ataques contra el Gobierno, el capital y toda institución de orden. Es un periódico de mucha autoridad entre los comunistas, y bajo su dirección se planeó una gran manifestación comunista en honor de Mr. Foster, a la que acudieron y pagaron entrada en el Madison Square Garden 20.000 comunistas, no habiendo sido admitidos muchos otros miles por falta de local. Este es el único periódico escrito en inglés. Hay, sin embargo, once diarios comunistas escritos en diferentes idiomas, de los cuales el «Uj Elore», en húngaro, es el más revolucionario. Se publica en Nueva York y tiene una tirada de 30.625. Tal vez el más leído es el «Morning Freiheit», publicado en alemán en la misma ciudad de Nueva York. Además de estos doce diarios comunistas, existen muchas otras publicaciones, semanales y mensuales, y una verdadera plaga de hojas volantes.

EL COMUNISMO Y LA INDUSTRIA. La industria en los Estados Unidos ha sido y es el principal objeto de los ataques comunistas. Los soviets han declarado repetidas veces que si la revolución mundial ha de tener lugar, se ha de empezar por las masas obreras, sembrando en ellas la semilla de la discordia y descontento. En el primer Congreso mundial de las Uniones internacionales Rojas de Trabajo, celebrado en Moscow en Julio de 1921, se dieron a Mr. Foster instrucciones precisas para organizar a los obreros americanos e imbuirlos en las enseñanzas comunistas. Para esto se fundó en Febrero de 1922 la «Trade Union Educational League», cuyo objeto era afiliarse al movimiento obrero del país con el de Moscow; pero los resultados fueron casi nulos, debido a la fuerte oposición que le hizo el entonces presidente de la «American Federation of Labor», Mr. Samuel Gompers. Dicha Liga fué sustituida en 1929 por otra llamada «Trade Union Unity League», al frente de la cual se puso Foster, en un tiempo miembro activo de la «American Federation of Labor», y de la cual había sido expulsado por sus tendencias comunistas. Mr. Foster, como presidente de la «Trade Union Unity League», se dedicó a combatir la «American Federation of Labor»,

por espíritu de venganza, logrando que ciertas uniones afiliadas con ésta, se pasaran al campo comunista. En una resolución tomada en el sexto Congreso de la Internacional Roja de Uniones obreras, tenido en Moscow en Febrero de 1930, se declaró lo siguiente con respecto al desarrollo de la «Trade Union Unity League» desde su formación: «La depresión económica de los Estados Unidos de América, que aceleró la quiebra del «stock exchange», causando así una grave crisis económica, da por resultado (mediante la reducción de salarios, la maquinaria, la falta de trabajo y los ataques fascistas del Gobierno) la pronta radicalización de las masas y la reviste de un carácter más abiertamente revolucionario. La nueva situación en los Estados Unidos de América ofrece una oportunidad favorabilísima al crecimiento de la «Trade Union Unity League» y sus Uniones subalternas. El principal objetivo de la «Trade Union Unity League» es movilizar las masas obreras para aplastar la ofensiva de los capitalistas».

Para conseguir esto, la Liga se vale de lo que llaman *núcleos*, o sea, las diversas factorías tomadas individualmente. Los directores comunistas señalan a dos o tres individuos bien versados en el credo y método comunista para que se encarguen de cierta factoría. Estos constituyen un núcleo, el cual comunica a los directores nacionales cualquier síntoma de descontento o revolución que los obreros les hayan manifestado, y los directores a su vez, haciendo uso del núcleo, fomentan el descontento entre los obreros, con el objeto de promover huelgas, tumultos y aun luchas. Este contacto personal adquirido por los núcleos dentro de las factorías es uno de los grandes medios que tiene el Comunismo para llevar a cabo sus proyectos revolucionarios. Estos núcleos invaden prácticamente todas las grandes industrias del país y constituyen una amenaza seria para ciertos grupos industriales.

Como ejemplo de la eficacia con que trabajan estos núcleos, citaremos únicamente una zapatería de Brooklyn, donde un solo comunista promovió una huelga de carácter revolucionario. En dicha zapatería no se habían notado anteriormente síntomas de descontento por parte de los empleados. Lo que sucedió en esta zapatería de Brooklyn se está repitiendo frecuentemente en muchas otras fábricas industriales.

Por medio de esos núcleos, los comunistas promovieron en Passaic, New Bedford y Gastonia huelgas, en las que participaron más de 40.000 obreros. Está probado que los comunistas eran los principales instigadores de dichas huelgas. Pretendían interesarse por los empleados, pidiendo más salario y menos horas de trabajo, pero al mismo tiempo oponiéndose a todo arreglo pacífico, queriendo así continuar la huelga indefinidamente, y de esta manera excitar el odio de clases y el espíritu revolucionario entre los obreros. Este género de dirección comunista no ha ganado aún ninguna huelga a favor de los empleados, que después de todo son los que pagan. En las tres grandes huelgas comunistas de Passaic, New Bedford y Gastonia se emplearon todos los artificios posibles para ganar las simpatías del público a favor de los huelguistas y reunir una suma considerable de dinero, por medio de suscripción pública, en beneficio de los afectados por la huelga; pero la mayor parte de ese dinero fué a parar a las manos de los agitadores comunistas. Durante la huelga de Gastonia tuvo lugar una lucha sangrienta entre la policía y los

obreros comunistas, resultando muerto el jefe de policía, y heridos dos de sus oficiales. Siete de los comunistas fueron arrestados, pero al poco tiempo lograron evadirse y se marcharon a Rusia.

LA FEDERACIÓN AMERICANA DE TRABAJO. Esta es indudablemente la gran barrera que separa al verdadero americanismo del comunismo y la que hace guerra sin cuartel a las uniones o sindicatos comunistas. Si no hubiera sido porque la Federación Americana de Trabajo (American Federation of Labor), bajo la dirección sabia y patriótica de William Green, actual presidente, y de su predecesor Samuel Gompers, rehusó entrar en negociaciones con el comunismo, éste sería hoy una amenaza terrible para la industria y la república norteamericana. Así se comprende el gran odio que los comunistas la profesan y los esfuerzos que hacen para apoderarse de ella, o al menos, disminuir su prestigio. Ultimamente dicha Federación, por medio de su digno presidente Mr. Green, ha hecho una declaración atacando al comunismo y exponiendo sus peligros, exhortando a la vez a los ricos y al gobierno a tomar medidas prontas y radicales para buscar trabajo a los cesantes, si no quieren que el comunismo se encargue de ello. Aunque los comunistas no hayan podido controlar la Federación Americana de Trabajo, sin embargo han conseguido debilitar en cierto modo su influencia y hasta destruir uniones antes colocadas bajo su tutela.

En las minas de Pensylvania e Illinois, en las fábricas de vestidos y abrigos de la ciudad de New York, en los molinos de Passaic, en las fábricas de tejidos de Bedford y en las de algodón de Gastonia los comunistas fomentaron huelgas las más violentas y destructoras, que redundaron en atropellos, refriegas, destrucción de propiedades y muertes, siendo necesario que las tropas tomaran parte, declarando el estado de guerra en los citados lugares.

OTRAS ACTIVIDADES COMUNISTAS. Los comunistas de los Estados Unidos han adoptado el sistema de sostener activa campaña entre la juventud americana con el objeto de propagar sus doctrinas revolucionarias y de preparar para que tome parte activa en las muchas veces proclamada revolución contra el sistema republicano del gobierno del país, el cual, en opinión de los comunistas, es sinónimo de capitalismo y burocracia. Quieren contar entre sus adictos, jóvenes nacidos en América y que hablen perfectamente el inglés y conozcan más o menos la historia del país. El obstáculo mayor que encuentra el comunismo para su desarrollo consiste en que el 70 por 100 de sus adictos son extranjeros, completamente ignorantes de las tradiciones históricas del país y hablando el inglés con marcado acento extranjero, habiendo muchos que sólo saben unas cuantas palabras de inglés. Las dos organizaciones más importantes de jóvenes comunistas son la «Young Pioneers of America» y la «Young Communist League», las cuales trabajan infatigablemente en las escuelas públicas del gobierno para reclutar nuevos adictos entre los niños. Los «Young Pioneers» reciben órdenes e instrucciones de combatir toda forma de Religión, y de no obedecer y hasta despreciar a sus mismos padres, si éstos dan muestras de alguna creencia en Dios. No les basta que los jóvenes comunistas sean sencillamente irreligiosos, preten-

den también que sean antirreligiosos. Gracias a la vigilancia suma de los maestros y maestras de las escuelas públicas y a la absoluta intolerancia en este sentido de las escuelas privadas, el comunismo no ha causado estragos mayores en la juventud americana.

Otra clase de gente por la que los comunistas manifiestan grande interés y entre la cual trabajan con denuedo son los negros. Hay millones de negros en los Estados Unidos, y más o menos, son considerados como muy inferiores a los blancos. Trabajan por salarios reducidos y se les tiene segregados del resto de la población, sobre todo en el Sur, donde el desprecio por el negro está más acentuado. Los comunistas toman ocasión de esto para predicarles la igualdad de raza, de sociedad y de economía, y para incitarles al levantamiento contra los *tiranos blancos*. Se les da a entender que el día en que el comunismo triunfe en los Estados Unidos los negros ocuparán la misma, sino superior escala que los blancos. Esto es sin duda un incentivo, y a la vez una tentación, para el pobre negro, y terreno abonado para el desarrollo del comunismo. Todos los años se envían negros a estudiar en las escuelas de Rusia, y una vez bien informados en los métodos soviéticos, vuelven a los Estados Unidos para acaudillar a sus hermanos de raza. Publican un periódico titulado «Liberator».

Las actividades comunistas en el Ejército y en la Marina han sido y son de ninguna importancia. Se han dado solamente tres casos de soldados comunistas en las filas del ejército americano, que fueron expulsados inmediatamente. Se castiga rigurosamente a cualquier adulto convicto de hacer propaganda comunista en el Ejército y la Marina.

INMIGRACIÓN COMUNISTA. Según las leyes de inmigración vigentes actualmente, un comunista puede entrar en los Estados Unidos, a lo menos no hay ley que se lo prohíba. Si un extranjero declara ser comunista, se le puede admitir en el puerto de desembarque, con tal que presente el visado del cónsul del puerto de salida. La cifra correspondiente a Rusia es de 2.784 al año. Las últimas estadísticas atestiguan que hay cerca de 67.000 rusos esperando entrada en los Estados Unidos, y las aplicaciones anuales llegan a 250.000. Muy pocos miembros del partido comunista o de la Internacional Comunista vienen a los Estados Unidos con ánimo de permanecer aquí indefinidamente. Los cónsules americanos, antes de conceder pasaporte a un ruso hacen minuciosas investigaciones sobre sus antecedentes políticos. Además de los admitidos como inmigrantes cada año, numerosos turistas visitan el país, pudiendo permanecer en él por seis meses. El Gobierno yanki deporta al año miles de comunistas extranjeros y niega la ciudadanía americana a cualquier comunista extranjero, y si ya goza de los privilegios, los pierde automáticamente.

CONCLUSIÓN. Lo dicho hasta aquí son datos oficiales tomados casi todos del susodicho informe, por donde se darán cuenta nuestros lectores de la situación y condiciones en que se halla actualmente el peligro rojo en este país. Algunos periódicos de Europa, como el «Saturday Review» de Londres, presentan muy obscuro el hori-

zonte americano y le ven pintado de franjas rojas que auguran revolución y borrasca comunista eu día no muy lejano.

Creemos, sin embargo, que actualmente el comunismo está muy lejos de constituir un peligro inminente para la gran República norteamericana. El pueblo, en general, está más o menos educado y posee un alto concepto de la ley y del Gobierno. Claro es que de vez en cuando el comunismo se manifestará en acontecimientos aislados, pero sin que lleguen a conseguir resonancia nacional.

La marcada depresión económica que sufre el país y los siete millones de cesantes o parados son, sin duda, circunstancias favorables al desarrollo del comunismo, y como nota el citado periódico inglés, «el pueblo norteamericano ha gozado de prosperidad tanto tiempo, que es fácil que la adversidad le lleve a la locura». Las fuerzas católicas y protestantes están unidas en este sentido y ellas constituyen el gran dique de defensa contra los asaltos del comunismo.

Copiaremos para terminar algunas de las recomendaciones sometidos al Congreso por el susodicho comité de investigación para arrollar el mónstruo del comunismo.

Prohibir toda inmigración comunista y deportar inmediatamente a los comunistas extranjeros.

No conceder ciudadanía americana a comunista alguno.

Negar la entrada en los Estados Unidos a todo extranjero que haya ido a Rusia para imponerse en los métodos soviéticos.

Corregir las leyes postales declarando que toda literatura de propaganda comunista sea rechazada en los correos.

Promulgar una ley federal según la cual todas aquellas personas, organizaciones y periódicos, etc., que circulan falsos rumores para acelerar la quiebra de bancos, sean sometidos a juicio y castigados.

Imponer un recargo sobre la importación de manganeso de la Rusia Soviética.

Declarar ilegal al Partido Comunista de los Estados Unidos o cualquier otra organización que recomiende la destrucción de la actual forma de Gobierno por medio de la fuerza o que esté afiliada con la Comunista Internacional.

Aunque los comunistas se llamen a sí mismos un «Partido», no lo son en realidad, por la sencilla razón de que los comunistas defienden abiertamente el establecimiento de un gobierno soviético por medios que no sean parlamentarios o constitucionales. No pretenden ganar para su causa la mayoría del pueblo americano. Quieren que la minoría se imponga, como se impuso en Rusia, donde 150.000.000 de habitantes son gobernados por 1.5000.000 fanáticos y desesperados.

FR. A. FERNÁNDEZ.

New Orleans, La.

BIBLIOGRAFIA

Saint Augustin exégète du quatrième Evangile, por Marie CAMEAU, Docteur es Lettres, ancien élève de l' Ecole Pratique des Hautes Etudes. Páginas X-420 en 4.º G. Beauchesne Editeur. París. Rue de Rennes 117. 1930. Precio 48 frs.

Es este libro uno de los numerosos obsequios con que la ciencia y la piedad católicas han honrado la memoria del gran Doctor de la Iglesia en su XV centenario. Entre las obras exegéticas de S. Agustín figuran en lugar preferente sus *Tractatus in Joannem*, exposición teológica del cuarto evangelio, que el obispo de Hipona hizo desde la cátedra a sus fieles en el año 416. Como obra oratoria, no hay que buscar en ella el método crítico, que S. Agustín conocía bastante bien y en otras obras practicó. En cambio se echa de ver ante todo su corazón pastoral, que desea trasfundir en el ánimo de sus hijos el amor entrañable que sentía por Jesucristo. También hallamos una exposición de su teología, especialmente de aquellos puntos que las circunstancias históricas exigían inculcar más en el ánimo de los fieles.

El Sr. Comeau dedica una serie de capítulos de su obra a estudiar la exégesis de S. Agustín y los elementos de que disponía para interpretar a S. Juan. Todos ellos son de gran interés, así por los datos que señala como por el juicio acertado con que los trata, para la historia de la exégesis bíblica. Indicaremos, por vía de ejemplo, lo que dice sobre la tan debatida cuestión de la pluralidad de sentidos en la Escritura. Como una prueba de que S. Agustín no carecía de sentido crítico, bastará citar su libro *De concordia evangelistarum*, único en la literatura patristica. Pero la parte más importante es la que el autor consagra a exponer la doctrina del santo Doctor. Bastará mencionar los epígrafes: *la génesis de la fe, los textos trinitarios, los nombres de Cristo, el Cristo total o la Iglesia, la vida interior del cristiano*.

Como ejemplo nos permitimos citar la conclusión del cap. X sobre *el Cristo total o la Iglesia*, en que después de citar un hermoso texto del Santo sobre Cristo Verbo eterno, Verbo encarnado, y Cristo total en la plenitud de la Iglesia, añade por su cuenta: «Lo que Agustín amó ante todo en Cristo fué el Verbo eterno. El deseo de unirse al Verbo le atrajo al Evangelio; al Verbo van dirigidas todas las oraciones de sus primeros años cristianos. Más tarde al amor de Cristo glorioso unió el de Cristo humillado, y esta tierna devoción inspira algunas bellas páginas de las *Confesiones*, sobre todo diversos sermones. En una tercera etapa, tuvo la inteligencia de Cristo presente en todos sus hermanos, desde el último de los *rudos* hiponenses hasta el más instruido filósofo. A este punto parece haber llegado en 416. Su vida interior aparece como una penetración progresiva del misterio cristiano. Habiendo partido de un cristianismo muy próximo a la filosofía y un tanto esotérico, llega a considerar sobre todo el aspecto social del cristianismo. El fué de Cristo Dios a Cristo hombre,

luego al Cristo total, a la Iglesia» (p. 368 s.) Este texto nos ofrece una muestra de la riqueza doctrinal y espiritual de la obra de Cameau.

FR. A. COLUNGA.

Lucha por la Verdad. Calzada romana de Astorga a Pamplona, por Antonio BLÁZQUEZ, de la Academia de la Historia. 8.º 32 págs. Imprenta de «El Noroeste», Real 26 y Galera 21. La Coruña.

Con gran brío y admirable sentido crítico combate el Sr. Blázquez algunos juicios, que el Sr. Sánchez Albornoz emitió en el «Boletín de la Academia de la Historia», Tom. XCV, Cuaderno I, Julio-Septiembre 1929. Págs. 315 395: «Divisiones tribales y administrativas del solar del reino de Asturias en la época romana». Algunos de los juicios que emite el Sr. S. Albornoz son contrarios a las identificaciones propuestas por el señor Blázquez de algunas vías romanas. En primer lugar estudia nuestro autor el texto del Itinerario según la edición crítica de Parthey-Pinder, y a continuación compara los resultados puramente documentales y paleográficos del Itinerario con los datos del terreno. Y el resultado no nace sólo de los viajes realizados estos últimos años, sino que son el fruto de más de cuarenta años de estudio de identificación de las vías romanas incluidas en el Itinerario llamado de Antonino. Esta revisión geográfica del Itinerario, realizada con tan feliz éxito por el Sr. Blázquez, era una verdadera necesidad, ya que sufrieron profundas alteraciones los nombres de lugares y cifras en las diversas y sucesivas copias de que fué objeto, y no precisamente por geógrafos y conocedores de los nombres ibéricos. El texto de Tolomeo alegado por el Sr. Albornoz evidentemente que es inoportuno. Felicitamos de veras al sabio y erudito Sr. Blázquez por su valiosa aportación al esclarecimiento de la geografía histórica de España.

FR. J. HEREDIA.

Patrologie, Dr. Gerhard RAUSCHEN. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10. u. 11. Auflage, neubearbeitet von Dr. theol. Berthold ALTANER, o. ö. Professor an der Universität Breslau. (Herders Theologische Grundrisse.) gr. 8.º, XX-442 S., 10 M.; in Leinwand 11,50 M.—Herder, Freiburg im Breisgau. 1931.

El Dr. B. Altaner, profesor en la Universidad de Breslau, con el presente volumen, magníficamente editado, nos da la décima y undécima edición de la antigua «Grundriss der Patrologie» del Dr. Rauschen, cuya primera edición apareció en 1903. En las de 1921 y 1926 J. Wittig amplió grandemente la erudición de la obra con las más recientes producciones literarias sobre la Patrología. Ahora nos ofrece el Dr. Altaner una obra nueva, no sólo por la copiosa erudición, que rebasa la riqueza de todas las ediciones anteriores, sino principalmente por la organización que ha sabido dar a toda esa erudición. La variedad y luminosa disposición de los tipos hace sumamente fácil el manejo del libro y aligera en mucho la consulta. El estudio de los Padres de Occidente se termina con San Gregorio Magno, y el de los Padres de Oriente con San Juan Damasceno. El estudio de cada autor comprende la lista de sus obras, indicación de los problemas de crítica que suscitan, y un breve resumen de su doctrina, todo ello vestido con la rica erudición que el Autor posee. A veces hace labor de pura bibliografía. Por todo lo cual la obra es un fichero hábilmente ordenado y utilísimo para todo profesor e investigador. Por lo que se refiere a ideas generales sobre un período, una escuela o una tendencia doctrinal, y en general, siempre que se trata de investigar y definir el horizonte histórico de los maestros, el Autor aparece siempre muy reducido. El Dr. Altaner, con su profunda erudición, tiene elementos suficientes para desenvol-

ver con brevedad literaria, eso sí, pero con gran densidad y comprensión, el elemento formal de su admirable libro: la Teología Patristica, sentido que ha dado al Cristianismo, y su valor como argumento teológico. A buen seguro que si en una edición futura realiza esa labor, que mira al objeto formal de la Patrología, nos proporcionará verdaderos descubrimientos y nos dará un sentido más histórico de muchas interpretaciones teológicas.

FR. J. HEREDIA.

San Francisco de Paula, Fundador de la Orden de los Mínimos (1416-1507).

Historia de su vida, por el P. José María ROBERTI, Corrector General de la misma Orden. Versión española de la 2.^a edición italiana por D. Emilio SANZ, Profesor de lengua italiana en el Instituto de segunda enseñanza de Tortosa. Un vol. 4.º máx., XXIV-656 págs., 12 ptas.—Editorial Católica, Palau 5. Tortosa. 1931. (Convento de Mínimos; Guinardó. Barcelona).

San Francisco de Paula, uno de los más extraños taumaturgos y más austeros penitentes, ha encontrado en el P. Roberti un escrupuloso historiador y un cantor delicado de su vida y de su obra. Y si consideramos que el autor es *hijo* del Patriarca, encontramos una explicación adecuada del profundo conocimiento que revela del espíritu del santo de Paula. Sólo un mínimo es capaz de revelarnos el alma y el espíritu de la obra de S. Francisco de Paula. Por eso es de agradecer al P. Roberti la presente biografía de su santo Fundador, en la que se utiliza con mesura y tino la ciencia crítica sin abandonar el carácter devoto que exige la misma fisonomía del *Santo Varón*, como se le llamaba, aun en los documentos oficiales. A pesar de los muchos conocimientos históricos que revela poseer el P. Roberti, no quiso, sin embargo, utilizarlos muy al por menudo, a fin de no fatigar al lector y entibiar su espíritu, por lo cual advierte: «Más que hacer un trabajo crítico, fué mi designio escribir ante todas cosas—dejando también lugar para un poco de crítica—una biografía edificativa». Esta norma ha seguido continuamente en la narración de la vida de su santo Fundador, que, colmado de honores, fué enviado a la corte de Francia, para curar, casi bajo pena de excomunión, a Luis XI. Lo que mira a la edificación lo ha realizado a maravilla. Pero se podía dar una perspectiva histórica más profunda a la actuación religiosa y civil del Santo.

La traducción es limpia, castiza. Ya su distinguido amigo D. Enrique Bayerri, Director del Museo-Archivo-Municipal y Correspondiente de la Academia de Buenas Letras de Barcelona, se ha encargado de hacerlo notar en un encomiástico y docto Prólogo. Algún gramático descubrirá tres o cuatro proposiciones malsonantes, pero no podrá negar que es una traducción castellana de verdad, perfumada de hondo casticismo. Sólo felicitaciones merece el Sr. Sanz por su labor que tanto bien ha de producir en las almas. El Sr. Sanz no sólo ha puesto al servicio de la traducción su habilidad lingüística, ha derramado además por toda ella la esencia de su espiritualismo sobrenatural.

A continuación del Prólogo del Sr. Bayerri, aparece una especie de capítulo titulado «Reseña Bibliográfica», en el que se describen y enjuician las vidas que se han escrito sobre el Santo a través de los siglos, y otras obras históricas relativas al Santo Varón. Y aquí agradeceríamos al autor, por el bien de los consultantes e investigadores, que en ediciones posteriores cambiase el orden y disposición de algunos números. De otro modo el fichero resulta casi inútil en muchos casos, ya que obligaría al investigador a reconstruirlo, con llamadas y anotaciones por lo menos. Y así los números 10-13 del parrafo I caerían más a mano para la consulta, si se los colocase en departamento aparte con su correspondiente epígrafe. Los números 19-20 debieran estar antes del 18, y el 43 antes del 42. Los números 47-55 están evidentemente fuera de

su lugar. En el párrafo II, que trata de otras obras históricas relativas a S. Francisco de Paula desearíamos reinarse un orden; el cronológico sería el preferible.

En la pág. XXIII sobran las líneas 5-6 que son las 2-3 de la pág. XXII.

Pero como puede advertir el lector, todo esto afecta a lo puramente exterior de la obra.

FR. J. HEREDIA.

Grandes Figures des Prêcheurs. Saint Hyacinthe-Saint Pierre de Vérone-Saint Vincent Ferrier-Saint Louis Bertrand, par R. P. J. Dom. RAMBAUD, de l' Ordre des Frères Prêcheurs. 8.º carré, XVIII-174 págs. 12 fr.; franco: 13 fr.—P. Lethielleux, rue Cassette 10. París-VI. En España: Librería Herder, Balmes 22. Barcelona.

Es el primer volumen de una galería de grandes predicadores. Abandonando el estilo árido y muerto de la pura erudición y de la pura crítica, nos ofrece un retrato verdaderamente artístico y pletórico de colorido sobrenatural. Son vidas vivas, que al mismo tiempo que revelan al lector su riqueza espiritual, predicán, edifican. Con tan exquisito arte, con tan luminosa sinceridad, con tan divino entusiasmo dibuja el P. Rambaud la vida y la actividad de sus personajes que comunica al lector no sólo sus sentimientos, sino, lo que es más de maravillar, la misma vida del biografiado. Lo ordinario es que el lector olvide al autor para rendir toda su admiración al siervo de Dios que nos presenta. El P. Rambaud no sólo ha puesto al alcance del gran público las figuras de unos cuantos gigantescos apóstoles, ha realizado al mismo tiempo una obra de apostolado, el más fecundo quizá.

FR. J. HEREDIA.

Nuestra Señora del Rosario de Fátima. Sus maravillosas apariciones. Traducido del francés por el R. P. Fr. Rafael CÉSAR FERNÁNDEZ, O. P. Prólogo del M. R. Fr. Paulino ALVAREZ, O. P. 87 págs. 1,50 ptas.—Editorial de «El Santísimo Rosario». Apartado 1. Vergara (Guipúzcoa). 1931.

Este folleto fué publicado en francés por la «Revue du Rosaire» de los Padres Dominicos de S. Maximino de Toulouse, en octubre de 1929, y es de lo más interesante que se ha escrito sobre el gran milagro de Fátima. El traductor ha creído conveniente completarlo con la «Carta Magna» de Fátima, que viene a constituir un documento decisivo en la historia de este santo lugar, y además, con los «Estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de Fátima». Una porción de fotografías ilustran el asunto. La traducción es limpia y castiza. Recomendamos vivamente este opúsculo a todo el que quiera tener una idea adecuada del milagro del ya celeberrimo Santuario de Nuestra Señora del Rosario de Fátima.

FR. J. HEREDIA.

Un animateur de la jeunesse au XIII siècle, vic, voyages du Bx. Jourdain de Saxe, Maître-es-Arts a París et Général des Freres Prêcheurs de 1222 a 1237, par Marguerite ARON, Agrégée de l' Université. Introducción por le R. P. P. MANDONNET des Fr. Pr. Un vol. 8.º, 396 págs., 20 fr. Desclée de Brouwer et Cie., Editeurs, rue des Saints-Pères, 76 bis. París (VII).

La autora de este hermoso libro ha puesto en todas sus páginas un delicado y esmeradísimo cuidado en dibujar con exactitud histórica y arte refinado la vida y la acción de uno de los hombres más atrayentes de la Europa cristiana del siglo XIII. A la muerte de santo Domingo fué elegido unánimemente por Maestro General de la Or-

den el 1222, a pesar de que sólo llevaba el hábito dos años y unos meses. Dedicó gran parte de su apostolado a evangelizar los universitarios, maestros y estudiantes, y atraer gran número de ellos a la Orden. Y si algún acontecimiento alejaba a los estudiantes de París o de Bolonia, irá a conquistarlos para la vida sobrenatural y para la Orden a los mismos lugares a que emigraban. Los contemporáneos calculan que fueron un millar los reclutados por él a la Orden. Durante su gobierno los Predicadores incorporados ya a la Universidad como estudiantes en 1217, obtuvieron, unos diez años después, dos cátedras de Teología; y fué el mismo B. Jordán quien fundó en París las Conferencias religiosas de la tarde, los domingos y días de fiesta, para los jóvenes estudiantes. En su obra «De initiis Ordinis Praedicatorum», consagrada a la historia de santo Domingo y los primeros años de su Instituto, se revela como un maestro en el arte de la composición. El orden de esta obra, la sobriedad y rapidez de la exposición, la pureza de estilo, la elegancia de la redacción colocan a su autor muy por encima de sus contemporáneos. Los repliegues profundos de su alma, el equilibrio de su vida interior, la intensidad y firmeza de su fe religiosa, su sereno y dominador desprendimiento de todo el Universo se revelan, con fugaz rapidez, pero con potente luminosidad en sus hermosas cartas. En la Europa cristiana es el primero que nos ha dejado una colección de cartas de dirección espiritual, dirigidas a una mujer (la B. Diana de Andalo).

La autora de la presente biografía, sin abandonar nunca los resultados de la crítica histórica, ha puesto exquisito cuidado, principalmente, en satisfacer al mayor número de lectores.

La presentación tipográfica del libro está hecha con la hermosura y el arte a que nos tiene habituados la Editorial Desclee.

FR. J. HEREDIA.

La merveilleuse Vie de Bernadette la Voyante de Lourdes, Lettre-Préface de Mgr. Florent du Bois de la Vilterabel, évêque d' Annecy, por el R. P. Xavier MARCHET, Ord. Augt.—XIX-300 págs, 12 frs., Paris-VI^e P. Téqui éditeur, 1930.

La promesa de la Sma. Virgen a la niña Bernardeta en la segunda de las diez y ocho apariciones que tuvieron lugar entre el 11 de febrero y el 16 de julio del año 1858, ha servido de tema al R. P. Marchet. Su intento es el de unir a la celebridad universal de Lourdes la figura encantadora de la privilegiada vidente, la Bta. Bernardeta. No diré que nos ha dado a conocer cuanto puede llegar a saberse de la vida íntima de esta mensajera divina; pero sí que nos ha revelado admirables virtudes que hermoseaban su alma y las continuas pruebas que acrisolaron su espíritu desde los más tiernos años. Su sencillez y sinceridad causaban admiración en cuantos la trataban, llegando a decir el vicario general de Tarbes: «Bernardeta misma es la prueba palpable de las apariciones».

No es ésta la santa de los grandes prodigios que asombran a la humanidad. Es la humilde esposa de Cristo que vive con su amante en la soledad y huye de las multitudes que la buscan con ansiedad. Todos la admiraban y aclamaban por santa cuando en sus años juveniles atravesaba las multitudes para acercarse a la gruta santificada por María; mas su pensamiento lo había cautivado su Señora y no se daba cuenta de las atronadoras aclamaciones. En su rostro brillante resplandecía el rayo divino que disipaba la tormenta de la gloria humana.

Es muy digna de alabanza esta hermosa obrita del P. Marchet, por su estilo claro y sencillo que deleita y no cansa, y más que nada por el ungüento precioso de su amor a María, con que ha perfumado cada una de sus páginas. Este oloroso perfume hará que se difunda por el mundo entero.

FR. C. M.

PIERAMI (Dom Benito, Abad Benedictino Valombrosano). **Vida del Siervo de Dios Pío X**, publicada a cargo de la Postulación con un Prólogo del Barón Ludovico von Pastor. En 8.º, 1930, pág. XVI-232 con 11 grabados, 4 ptas. Casa editorial Marietti, Turín-Roma. E. Subirana Editor. Barcelona.

«Restaurar todas las cosas en Cristo»: este es el lema que «entraña todo el anhelo de nuestro corazón», nos dice Pío X en su primera Encíclica. Ningún otro lema más exacto podía escoger, decimos nosotros después de contemplar su figura—sencillez santa—a través de las páginas de esta biografía de vulgarización, como dice el autor en el Prólogo. Sí, de vulgarización, porque son tantas y tan grandes las obras que realizó este santo Pontífice, que sería vana presunción quererlas recoger todas en un volumen de 200 páginas. En efecto, solamente oír nombrar a Pío X nos asaltan un cúmulo de ideas predicadoras de las grandezas de este Papa, como son: los esfuerzos para extender la devoción a la S. Eucaristía, la lucha contra el Modernismo y otra porción de hechos que Dom B. Pierami nos relata y que serían objeto de otras tantas obras como ésta.

Unos cuantos grabados bien hechos, adornan las páginas de este libro.

FR. J. C.

Manuale de Ecclesiarum Rectoribus ad normam Codicis Juris Canonici, por P. Laurentius M. AGIUS, O. E. S. A. 118 págs. en 8.º Precio 5 liras. Taurini (Italia). Marietti. MCMXXXI.

Rectores de iglesias se denominan los sacerdotes encargados de alguna iglesia que ni es parroquial ni capitular ni aneja a una comunidad religiosa que celebre en ella sus oficios (can. 479 § 1). De ellos se ocupa el Código en el capítulo último de la primera parte del Libro II. Pero aunque este capítulo trata expreso de los Rectores de iglesias, en muchos otros lugares del Código se encuentran normas que también se les aplican. El autor de este manual se impuso la tarea de reunir en un folleto todas esas cosas, de una manera ordenada, añadiendo breves y sencillas explicaciones, a fin de aliviar a los interesados en el ejercicio de su cargo, haciéndose por ello acreedor a su gratitud.

FR. S. A.

Por la Justicia.—Los Bienes de la Iglesia, por el Excmo. Sr. Dr. D. Isidro GOMÁ Y TOMÁS, Obispo de Tarazona (2.ª edición). 1932. Un folleto de 95 páginas. Una peseta. Librería Casulleras. Claris, 15. Barcelona.

No son pocos ni leves los atentados que de algún tiempo a esta parte se vienen cometiendo contra los derechos de la Iglesia española, para que los encargados de velar por los sagrados intereses de la esposa de Jesucristo no levantaran su voz dolorida, a fin de defenderla de tamaños ultrajes, y prevenir a los fieles, fortaleciéndolos con el alimento de la sana doctrina. Nada extraño, por consiguiente, que el doctor Gomá, una de las más relevantes figuras del Episcopado español, publicara una oportunísima Pastoral sobre tan importante asunto como el que indica el título arriba consignado, en el Boletín diocesano, que, editada luego en folleto aparte, se agotó rápidamente, siendo preciso hacer sin tardanza nueva edición para satisfacer los numerosos pedidos que de continuo llegaban.

El funesto artículo 26 de la nueva Constitución española hizo coger la pluma al sabio Prelado para disertar sobre el derecho y la necesidad que tiene la Iglesia de poseer bienes temporales con que proveer a las necesidades del culto y sus ministros;

sobre los deberes del Estado de respetar semejantes derechos, y la obligación sagrada de los fieles a contribuir en la medida de sus posibilidades, de manera que la Iglesia no carezca de los necesarios recursos para la prosecución de su cometido.

Y expone todos esos puntos con tal claridad y acopio de doctrina, y apoya sus asertos con tan sólidas razones, que son no ya suficientes, sino superabundantes para llevar el más pleno convencimiento a todo aquel que no se obstine en cerrar los ojos a la luz.

FR. S. A.

De Dimissione Religiosorum, por el P. Joseph PALOMBO, C. SS. R.—300 páginas en 8.º 12 liras. Taurini-Romae. Marietti. MCMXXXI.

Con no ser el tratado de religiosos el menos atendido por los autores que han escrito comentarios sobre alguna parte del Código, echábase, sin embargo, de menos una monografía respecto de un punto no menos importante que delicado, cual es el que sirve de materia a la presente obra. Si bien es cierto que, afortunadamente, no son frecuentes los casos en que se precisa aplicar lo dispuesto por los cánones que de eso tratan, y el autor así lo reconoce, con no menor exactitud añade, que eso mismo da por resultado ser mayores las dificultades con que tropiezan los Superiores cuando se ven en el trance de ejecutarlos. El deseo de contribuir a remediar aquéllas fué lo que le impulsó a publicar un *Comentario teórico-práctico* para ayudar principalmente a los poco peritos en la materia.

Divide el libro en tres partes. En la primera trata de la expulsión de aquellos religiosos que exige proceso judicial—aduciendo y explicando con ese motivo los correspondientes cánones del Libro IV—; en la segunda, de la de aquellos otros para la que basta simple decreto; y en la tercera, de la verificada por el derecho mismo; dedicando, a modo de complemento, algunas páginas a considerar los efectos de la expulsión y la condición jurídica en que se encuentran los religiosos expulsados de su Instituto; cerrando con un apéndice, donde se contienen algunas fórmulas que pueden servir de modelo para la redacción de las actas judiciales.

Mirado en su conjunto este libro nos merece juicio favorable, no sólo por la conveniencia de su publicación, sino también por la claridad y solidez de la doctrina que contiene, en cuanto puede pedirse en una obra de reducidas dimensiones.

Algunas cosillas hemos encontrado, sin embargo, que no del todo nos satisfacen. Sirvan de ejemplo lo afirmado por el autor en estas frases: *Quapropter evenire potest ut aliquis, post plura delicta, quamvis poenas luerit, scandalum reparaverit et emendationem quoque vitae obtinuerit, tamen a religione uti indignus eiiciendus... sit* (p. 5).

La frase que subrayamos ni nos parece en consonancia con los cc. 656, 657, 662, ni siquiera con lo que el autor afirma en otros lugares.

Sin dejar de reconocer lo que tiene de ingeniosa, no reputamos del todo convincente la explicación que da sobre una de las cualidades que, según el can. 656, deben tener los delitos para que puedan ser objeto del proceso de expulsión, cual es el que sean *externos* (pp. 35-37).

Hubiéramos preferido que al hablar de cómo deben conducirse los superiores cuando hayan de comunicar al interesado la no admisión a renovar los votos temporales o a emitir los perpetuos, les recomendara guiarse por el can. 647, § 2, n. 3, en vez del can. 571, § 1, a donde los remite (p. 203).

Sometemos estas indicaciones a la consideración del autor por si le parece tenerlas en cuenta para ediciones futuras, que le deseamos, y muy numerosas; al mismo tiempo que nos complacemos en manifestarle que estuvo acertado al suponer que su libro podía ser de utilidad.

FR. S. A.

De Bonis Ecclesiae Temporalibus, por Mario PISTOCCHI. Págs. VIII 489 en 8.º 15 liras. Editorial Marietti. Taurini (Italia). MCMXXXII.

Los cultivadores del Derecho conocen ya al Canónigo Pistocchi por sus anteriores publicaciones *De Synodo Dioecesana*, *I Canoni Penali*, y *De re beneficii*.

De esta última viene a ser como un complemento (segunda parte la llama el autor), el libro que hoy nos toca reseñar.

A la cuestión de los bienes temporales eclesiásticos consagra el Código Canónico la sexta y última parte del Libro III, distribuida en cuatro títulos, así rotulados: *De bonis ecclesiasticis acquirendis*, *De b. eccl. administrandis*, *De contractibus*, y *De piis fundationibus*.

El asunto ni es de los menos importantes, ni de los más fáciles de comentar.

En la exposición de los cánones se atiene cuidadosamente a las normas señaladas por la Sda. Congregación de Seminarios y Universidades (7 agosto 1917), no sólo en cuanto a seguir el orden del Código, sino también en lo referente a consignar los precedentes históricos, con las variantes y modificaciones introducidas hasta la codificación.

Mas, como en todo puede haber excesos, quizá en varias ocasiones se le pueda criticar a nuestro autor de haberse extendido en demasía en ese punto, resultando bastante difuso y produciendo cierta fatiga al lector.

Si de esto pasamos a fijarnos en la materia, vemos que el autor, aparte lo ya consignado, acudió con frecuencia al derecho romano y sus principales comentaristas, así como también al derecho civil de diversas naciones, de donde tomó valiosos datos, según el asunto lo requiera.

Su doctrina es generalmente sólida, y atendibles los argumentos en que se apoya; lo cual no quiere decir que a todos dejen siempre convencidos.

FR. S. A.

Manual de Formularios referentes a las distintas causas de divorcio de que trata el Codex Juris Canonici, por José M.^a UGARTE PAGÉS. 434 páginas en 8.º 10 ptas. Madrid-Editorial Reus, S. A. Preciados, 1 y 6. (1930).

El Código de Derecho Canónico señala dos clases de causas por las cuales, permaneciendo incólume el vínculo conyugal, puede tener lugar el divorcio o separación, temporal o perpetua de los cónyuges. El adulterio culpable de uno de ellos, no condonado por el inocente, y la sodomía y bestialidad, pertenecen al último grupo; la afiliación a una secta acatólica, la educación acatólica de los hijos, el llevar una vida criminal e ignominiosa, el constituir un peligro grave para el alma o el cuerpo del otro cónyuge, y otras causas parecidas, dan derecho a pedir el divorcio temporal.

Con este *Manual*, que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, se propuso el docto Abogado del Ilustre Colegio de Madrid prestar una ayuda a todos los llamados a intervenir en esos negocios, ofreciéndoles formularios sobre «los distintos casos de divorcio, desde la presentación de la correspondiente demanda hasta sentencia, sin olvidar diligencia alguna que deba practicarse... por todos aquellos que integran en una forma o en otra la administración de la justicia eclesiástica».

Al pie de cada formulario pone, traducidos, los correspondientes cánones.

Bajo el epígrafe «Apéndices» registra algunos documentos de la legislación civil relacionados con la materia, así como también el *arancel judicial de la Provincia eclesiástica de Toledo*.

Un Índice general, otro de los cánones del Codex J. C. citados en la obra, y, por último, un Índice alfabético, ponen digno remate a este manual que recomendamos a cuantos hayan de tomar parte en tan enojosos asuntos, sobre todo mientras carezcan de la facilidad que con la experiencia se adquiere.

FR. S. A.

Derecho Sacramental, con arreglo al Código Canónico, a las Declaraciones subsiguientes de la Santa Sede y a las prescripciones de la disciplina española y de la América Latina, por el P. Juan B. FERRERES, S. J. Cuarta edición, corregida y aumentada. VIII-508 págs. en 4.º 10 ptas. en rústica y 12,50 en tela. Eugenio Subirana, Editor Pontificio. Puertaferri, 14. Barcelona. 1932.

Al poco de salir el Código Canónico publicó el P. Ferreres sus *Instituciones Canónicas*, primero en latín, en castellano después. En las primeras ediciones omitió lo concerniente al *Derecho Sacramental* y *Penal especial*, que luego publicó en volumen aparte. En esta cuarta edición suprimió lo relativo al *Derecho penal*, por haberlo incluido en el tomo segundo de las *Instituciones*.

La mitad del volumen va dedicada a exponer lo concerniente al sacramento del matrimonio.

Bien reconocida es por todos la gran autoridad de que, por su extraordinaria competencia en materias canónico-morales, goza el P. Ferreres, y él mismo señala entre las ventajas de la presente edición sobre las precedentes, el «presentar confirmadas por las Sdas. Congregaciones y por la Comisión del Código no pocas interpretaciones que en este libro habíamos publicado en las ediciones anteriores» (p. VIII).

No por el prurito de anotar deficiencias, sino por el deseo de contribuir de algún modo al perfeccionamiento del libro, y en cumplimiento de lo que consideramos duro y molesto, pero riguroso deber para con los lectores, vamos a hacer algunas observaciones.

Suponemos que en ediciones posteriores suprimirá el párrafo III del núm. 105, donde se considera como causa *justa y grave* para administrar la confirmación a los niños, «aunque sean de pocas semanas» la costumbre existente en España, América Latina y Filipinas; ya que, según la declaración dada por la Comisión del Código el 16 de junio de 1931, no parece que semejante costumbre, por sí sola, pueda ser considerada como causa *justa y grave*.

Grande fué nuestra sorpresa al ver que hablando del *confesor ocasional* de las religiosas repite íntegro el texto de la edición anterior, donde defendía que para la validez de la confesión no debía oírse ésta en la propia casa (de las religiosas) en el lugar para solas ellas reservado, exigiendo que se verificara—dentro o fuera de la propia casa—, en alguna iglesia, oratorio, u otra parte en que se halle legítimamente puesto confesonario para oír confesiones de mujeres seglares.

Y no es que al transcribir esto padeciera un olvido respecto de la declaración dada por la Comisión del Código (28 dic. 1927), puesto que la menciona en nota, aunque dejando traslucir que no le agrada su contenido, según se desprende de las frases que emplea, y que reproducimos para que el lector juzgue. «De este mismo lugar (la mencionada declaración) *parece deducirse* la validez de la confesión hecha con un sacerdote no aprobado para religiosas en el lugar designado para solas las religiosas...»

En términos más categóricos que la frase por nosotros subrayada, se expresaba la Comisión. Véanse, sino, sus mismas palabras: *An verbum adeat* can. 522 ita sit intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum *vcl* *religiosarum* (subrayamos nosotros) legitime destinata. R. *Negative*.

Por tanto, la frase de referencia «parece deducirse», es una atenuación inconveniente, que puede engendrar perplejidades de conciencia, cuyo resultado sería coartar la legítima libertad por la Iglesia a las religiosas concedida.

Pero, al fin, cosillas como ésta son pequeños lunares, de poco relieve ante el mérito de la obra mirada en su conjunto, por lo cual con gusto la recomendamos, íntimamente persuadidos de que su lectura será de mucho provecho.

FR. S. A.

LIBROS RECIBIDOS

- CHAMBAT (Dom. I., O. S. B.).—La Royauté du Christ selon la doctrine catholique. Collection de «La Revue du Christ-Roi». Vol. I. Págs. 76. Precio 5 frs. Tequi. 1931.
- SZCZYGIEL (P. P., M. S. C.).—Das Buch Job. Übersetzt und erklärt. Págs. VIII-258. Precio 9,20 mk. Broschiert. Peter Hanstein. Bonn. 1931.
- GOUGNARD (Dr. A.).—Tractatus de Matrimonio. Edict. 7.^a H. Dessain. Melchinae. 1931. Págs. VIII-582.
- TRAMONTANO (R., S. J.).—La lettera di Aristeo a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento. Tip. Francesco Giannini et Figli. Vía Cisterna dell' Olio, 6. Nápoles. 1931. Págs. 208-250. Pr. 50 lr.
- ASTING (R.).—Die Heiligkeit im Urchristentum. Vandenhoeck et Ruprecht. Gottingen. 1930. Págs. 13-332. Pr. 19,50 rm.
- TORM (Dr. Fr. von).—Hermeneutik des Neuen Testaments. Vandenhoeck und Ruprecht. Gottingen. 1930. Págs. VI-253. Pr. 8,50 rm.
- HORST (Dr. F. von).—Das Privilegrecht Jahves. Vandenhoeck und Ruprecht. Gottingen. 1930. Págs. 124. Pr. 9,50 rm.
- FRUHSTORFER (Dr. R. von).—Die Paradiesessünde. Druck und Verlag des katholischen Pressvercines. Linz a. D. 1929.
- NOTH (M.).—Das System der Zwölf Stämme Israelis. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1930. Págs. 174.
- CRAMER (K. von).—Amos. Versuch einer theologischen Interpretation. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1930. Págs. 215.
- SEMANATE (P. A., O. P.).—La Dolorosa del Colegio y la niñez. Imp. De Sto. Domingo. Quito-Ecuador. 1931. Págs. 47.
- BROSCH (Dr. H. J.).—Der Seinsbegriff bei Boethius. F. Raunch. Innsbruck. 1931. Páginas VIII-121 in 8.º Pr. 4,50 mk.
- ALLO (P., O. P.).—L' Apocalypse. Ed. abrégée J. Gabalda. 1930. Págs. 169.
- SCHNIDER (C.).—Die Erlebnissechtheit der Apokalipse des Johannes. Dorfiling et Franke. Leipzig. 1930. Pr. 6,50 mk.
- WAGNER (Dr. F.).—Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik. Aschendorff. Munster. 1930. Págs. VI-280. Pr. 14,40 mk.
- BURGUERA Y SERRANO (P., O. F. M.).—De Dios a la creación. De la creación al Arte. Del Arte a Dios. T. I. Sueca (Valencia). 1931. Págs. 628. Pr. 13 ptas.

- WEILL (J.)—Le Judaïsme. can. 1931. Págs. 241. Pr. 15 frs.
- ALBERS (Dr. B., O. S. B.)—El espíritu de S. Benito. Trad. de la 3.^a ed. alemana por D. Pedrosa, lector de la Universidad de Tubinga. Imp. de Aldecoa. Burgos, 1931. Págs. 106. Pr. 2 ptas.
- ANIZAM (R. P., O. M. I.)—Rayons du coeur tout aimant. 3.^a ed. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. 216. Pr. 12 frs.
- GONON (Mgr. A.)—Cris du Coeur au Sacré Coeur. 2.^a ed. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. XII-128. Pr. 8 frs.
- RIONDEL (H., S. J.)—La vie de Foi. Sa nature, ses progrès, ses consolations, ses épreuves et sa fecundité. 2.^a ed. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. 316.
- FACCHINETTI (R. P., O. M.)—Le Saint du peuple, Antoine de Padoue. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. 248. Pr. 12 frs.
- CHOLLET (Mgr. J. A., Archev. de Cambrai.)—Quelques retours a la Foi. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. XX-172. Pr. 10 frs.
- VEUILLOT (L.)—Portraits de Saints. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. 304. Pr. 13,50 frs.
- RÍOS (P. R. de los, O. S. B.)—Las misiones australianas de los Benedictinos españoles. Herder. Balmes, 22. Barcelona. Págs. 216. Pr. 5 ptas.
- GRISAR (H., S. J.)—Martin Luther. Sa vie et son oeuvre Tradut. de l'allemand par l'Abbé Ph. Mazoyer. Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1931. Págs. XXXII-404.
- PIPIOL (P. R. de, Mis. Cap.)—La joven cristiana en la escuela de Sta. Teresita del Niño Jesús. Subirana. Barcelona. 1931. Págs. XVI-503.
- SCHAEFER (H. H. von).—Esra der Schreiber. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1930. Págs. 77. Pr. 5,30 rm.
- SCHWEITZER (A.)—Die Mystik des Apostels Paulus. J. C. B. von Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1930. Págs. XV-407. Pr. 17,30 rm.
- HURTEVENT (P. S., Agust. de l' Assomption).—L' Unité de l' Eglise du Crist. Maison de la Bonne Presse. Rue Bayard, 5. Paris 8. Págs. XII-424.
- FARMER (H., M. A.)—Experience of God. Student Christian Movement Press. Russel Square. Londón, W. C. 1. Págs. 219. Pr. 5 s. net.
- BOYD (W.)—Hacia una nueva educación. Introd. de Michel Sadler. Trad. de L. Gutiérrez del Arroyo. Espasa-Calpe. 1931. Págs. 409. Pr. 12 ptas.
- LEPIN (M.)—Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité. Bloud et Gay. 1929. Págs. 412.
- MOMIGLIANO (A.)—Prime linee di Storia della Tradizione Maccabaica. Societa editrice del Foro Italiano. Roma. 1930. Págs. 183. Pr. 20 lrs.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.